AR

RISGUARDO

IV

AR - RISGUARDO

IV

Risguardo è il termine impiegato dagli Stampatori per nominare il foglio bianco che, situato *prima* dell'inizio e *dopo* la fine del volume, collega la copertina al frontespizio e al colophon del libro. L'immagine che la parola intende suscitare ci sembra adeguata a riassumere il carattere dell'opera delle edizioni di Ar per la cultura integrale. L'intenzione e il senso di questa vengono riflessi dalle interpretazioni e dai suggerimenti proposti attraverso questa rassegna.

In copertina:
— busto fittile femminile
(VI sec. a.C. - Museo di Paestum);
— ossuario borchiato
(VII sec. a.C. - Museo di Este).

Sommario

Buca per deposizioni votive
[*nell'area del* **dolmen** *"Quatromacine" - Giurdignano (Lecce)*]

IL SENTIMENTO DEL MONDO

'Non rinnegare la propria storia ma superarne le angustie

Franco Giorgio Freda
Professione d'identità

Più buia la notte
più luminosi i fuochi

Non si pone per noi una *questione* d'identità. Il nostro sangue culturale, il 'sangue' della nostra cultura, non abbiamo bisogno di convertirlo in inchiostro per comporre una 'carta d'identità' da esibire e aprirci così un varco attraverso il sistema. Il sistema, noi, lo abbiamo *già varcato*, tutti quanti: chi molti anni fa (i più vecchi della nostra comunità), chi pochi anni fa (i più giovani). Lo abbiamo già oltrepassato, tutti quanti: chi scontrandosi con esso, chi *super*andolo. E ora siamo noi ad aspettarlo al varco, il sistema!

Per alcuni di noi, stranieri davvero oltramontani, l'itinerario è riuscito faticoso; alla nostra anima è capitato di sostare in tutti gli stati di decantazione: avversione, odio, risentimento, disprezzo, derisione — prima di provare il gusto del riso. Altri di noi, i più fortunati, hanno evitato i circoli viziosi, saltando le prime tre stazioni. In fondo, quando lo avversavamo e lo odiavamo — e pure quando provavamo risentimento —, per combatterlo, gli davamo confidenza, al sistema, lo 'rispettavamo', lo 'pensavamo'. Ora invece che teniamo le distanze da lui, non lo pensiamo proprio e ridiamo di cuore, di gusto... Agli Dei piacendo, il nostro itinerario dovrebbe approdare al *sorriso*[1]

* * *

Per chi sa (*e* vuole) guardare lontano: noi veniamo da lontano, siamo una proiezione della realtà degli uomini primordiali sul piano della storia degli individui del XX secolo. Prima che noi venissimo al mondo, il 'luogo' della nostra anima era presso la comunità di quei Maestri. La 'nostra' realtà, quindi, la 'nostra' essenza vi si manifesta, ma non è, non appartiene a questo secolo. Il nostro esistere umano non ha significato diverso da quello di contribuire a ricomporre la sostanza delle immagini umane di quella realtà, propiziandone la restaurazione attraverso una rivoluzione contro la decadenza.

Nella nostra radicalità metastorica, rivoluzione è per noi *ritorno alle origini*, è ripercorrere il processo di dissoluzione e formalizzazione svoltosi nella 'dialettica' generale della storia, ritornando al *prima* che succedessero i ritmi di caduta scanditi in 'ipotesi' e 'tesi'. Le vicende degli uomini per noi non sono momenti-movimenti di quella dialettica generale, ma 'trasparenze', espansioni di un centro — dell'eterno sempre identico a sé.

Che cos'è dunque «nostro destino»? Non l'incantesimo della ragione (coi sortilegi dell'economia, della politica, della 'storia'), non una cultura

fradicia di razionalismo — ma la verità del mito, la cultura, che è divinazione, dell'Idea. Nostra divisa è stare nella storia senza appartenerle. Nostro destino è consumare la storia — non consumarci nella storia.

* * *

Per chi vuole (*perché* sa) solo guardare vicino: come i democratici delle varie tendenze non esitano a dichiararsi eredi necessari della rivoluzione borghese del 1789 e di quella socialista del 1917, così noi ci definiamo eredi legittimi — coerenti se pur 'beneficiari' — delle rivoluzioni nazional-popolari di cinquant'anni fa.

Non conserviamo santini unti di patina agiografica, né proseguiamo le esperienze concluse e gli esperimenti esauriti dal movimento legionario romeno, da quello nazionalsocialista tedesco e da quello fascista italiano. Rappresentiamo invece un nuovo segmento sulla medesima linea retta, punti successivi che subentrano ai precedenti nello stesso *significato* in loro racchiuso — provvisori quanto i precedenti negli atti e nelle opere, 'provvidenziali' quanto i precedenti nei compiti e nelle funzioni.

* * *

Noi viviamo oggi serrati entro un sistema di amministrazione di interessi economici (più semplicemente: in un''amministrazione') — non in uno Stato. Un sistema: ossia, un collegamento di interessi plutocratici, una 'sistemazione' di appetiti. Non uno Stato: perché lo Stato persegue l'ordinamento integrale della comunità nazionale — mentre la sua contraffazione, il sistema, attraverso la corruzione morale e la degenerazione politica del popolo, vuole il disordinamento della comunità.

La sistemazione degli interessi economici si rivela un 'fatto' — relativamente stabile, quindi — per l'oligarchia, per i plutocrati, per tutti coloro insomma per cui il collegamento è in atto. Costoro perciò istituzionalizzano la difesa dalle sconnessioni eventualmente progettate e realizzate.

Per quanti invece non partecipano dell'oligarchia, ossia per il 'popolo' (termine improprio, il popolo risultando ormai scomposto in masse), la sistemazione degli interessi economici rappresenta un desiderio, un 'appetito' — una sorta di fuga in avanti, un oggetto ritenuto perseguibile inseguendolo. E questo darsi tutti quanti alla fuga in avanti, questo moto nevrotico funge da (surrogato del) collegamento sociale.

Mentre compito del vero Stato è quello di coordinare, ritmare, coinvolgere, responsabilizzare i membri della comunità nazionale, funzione della sua contraffazione, il sistema, è quella di disordinarli, deritmarli, sconvolgerli: in una parola, farli disertare dalla compagine sociale — ponendo però attenzione a fissare quel surrogato di collegamento tra gli assoggettati, necessario per mantenere la relativa stabilità degli interessi dell'oligarchia.

* * *

Mai come oggi il sistema si dimostra al contempo tanto 'efficiente' (e lo deve pure alle nostre presunzioni e insufficienze[2], che gli hanno consentito di trovare il mastice per riaggregarsi in funzione repressiva), e tanto debole (e lo deve alla dissoluzione suscitata dalla sua ideologia degenerante e agli individui corrotti che compongono l'oligarchia).

Ma noi, che continuiamo a voler *lottare per lo Stato — per fondare lo Stato, non per occupare il sistema* —, che dobbiamo fare oggi?

Oggi noi dobbiamo preliminarmente organizzare la conservazione della nostra 'specie' nel *tempo*, proponendoci, a questo fine, non di 'fare' politica, ma di coltivare la politica[3]. Oggi dobbiamo affermare e custodire l'integrità della forma sotto cui — attraverso noi — si manifestano le idee che ci identificano — senza preoccuparci al momento della qualità delle reazioni alle nostre proposizioni.

Noi siamo gente della foresta che, superato il deserto (*non* siamo diventati uomini del deserto!), deve ritornare alla foresta. Come condizione di qualsiasi operare, il nostro carattere dev'essere 'una roccia con le ali'. Radicato, raccolto, incrollabile come una roccia, quanto ai principî generali; aereo, lieve, agilissimo come le ali, quanto alle soluzioni particolari.

Riguardo a queste ultime, diremo anche noi[4]: 'Chi combatte per realizzare la sua idea del mondo deve continuare la battaglia e interrompere la battaglia; dichiarare la verità e celare la verità; protendersi e ritirarsi; irrigidirsi e piegarsi come un giunco fino a che la corrente non sia passata... Chi combatte per realizzare la sua idea del mondo ha, tra tutte, una sola divisa: nulla tralasciare per realizzare la sua idea del mondo'.

Riguardo ai primi, ripeteremo anche noi[5]: «Sii fedele fino alla morte e io ti darò la corona della vita».

> Tutto ciò che non sia in ordine con la nostra idea del divino non può rimanere *sopra* e *dentro* di noi.
> Tutto ciò che non si conformi con la nostra tradizione non può segnare la nostra storia ed essere *dietro* di noi.
> Tutto ciò che non risulti affine alla nostra anima di uomini di milizia non può stare *accanto* a noi.
> Tutto ciò che non partecipi della nostra immagine del mondo non può situarsi *avanti* a noi.

---

[1] Ho condensato in queste proposizioni il senso delle righe seguenti. Io, scriba, le ho composte sotto dettatura della 'confraternita', da cui ho ricevuto l''imprimatur' prima di pubblicarle: esse quindi interpretano il pensiero di tutti i camerati del Gruppo di Ar. Per questa pubblica declinazione delle nostre generalità ho scelto il titolo di «Professione d'identità», ma — osservando le prescrizioni del sodalizio e rispettando la mia funzione di scriba e di lettore — avrei potuto intitolarla, indifferentemente: «Confessione d'identità»; oppure: «Certificato d'origine»; oppure: «Idem ibidem» (= [siamo] gli stessi, [sempre] allo stesso posto). Se poi mi fosse piaciuto interferire nel gioco di quegli intellettuali che parlano de «I nuovi Proscritti», avrei ben potuto intitolarla «I prescritti». Occorre aver 'titolo', per dare i nomi alle cose — ma per le 'diciture' basta la fantasia...

[2] Errori da non ripetere, non colpe di cui pentirsi! Noi ci affermiamo negando il sistema, rinnegandoci lo affermiamo. Il viandante erra alla ricerca di 'scorciatoie' nel buio — e del suo errare è unico, severo e sovrano giudice nel proprio *foro interno*. Qui soltanto egli risulterà inquisitore e giudice assieme, circa la risposta più adeguata che avrebbe potuto dare alla sua vocazione (irrinunciabile) all'annientamento del sistema. Ovvero se, invece di attendersi la disintegrazione 'esogena' (dimostratasi irrealizzabile) di quest'ultimo, non fosse stato più coerente col suo viaggio-pellegrinaggio assisterne, distaccato, alla disintegrazione 'endogena'. Qui soltanto egli riconoscerà il rapporto tra le intenzioni e le conclusioni — comunicando poi ai successivi viandanti i propri riconoscimenti, anzi le 'ricognizioni' da lui eseguite. Una responsabilità, quindi, solo davanti a se stesso; un dovere, dunque, solo davanti a chi si dimostri suo

pari, pellegrino come lui: per evitare a quest'ultimo che il pellegrinaggio, anziché itinerario di devozione a luoghi pii, si converta in viaggio di penitenza in ospizi empi. E, a introduzione e conclusione del suo raccoglimento nel foro della propria anima, quel viandante reciterà due formule purificatorie: l'aforisma 57 della *Volontà di potenza*; i versi 23-28, cap. XVIII, della *Bhagavad-Gītā*

[3] Il disordine di questi ultimi anni ha generato il fenomeno dell'esistenza di due categorie di persone (volendo schematizzare): da una parte, i cultori dello studio per lo studio, i sostenitori della 'realizzazione individuale', scorta come fine a se stessa; dall'altra, gli esaltatori di un agire politico non illuminato da una parallela, quanto necessaria, cura per il momento meditativo, di crescita spirituale. A evitare distorsioni interpretative, è opportuno precisare che con la formula «coltivare la politica» si intende sottolineare la necessità di uno svolgimento teso ad articolare, dare una forma, illuminare e disciplinare il comportamento politico — ovvero a mediare le due tendenze suaccennate.

[4] Parafrasando il Brecht della *Linea di condotta*.

[5] Richiamando non il *Codice sassone*, ma l'*Apocalisse* 2, 10...

Carlo Terracciano
Adriano Romualdi: anima della rivoluzione, rivoluzione dell'anima

Non sappiamo se intercorra una differenza apprezzabile di significato tra 'commemorare' e 'rievocare'. Noi impieghiamo di solito il secondo, quando si tratta di richiamare alla memoria gli 'Autori' trapassati della nostra comunità. Ci sembra infatti che esso, quasi verbo magico, li attragga nel nostro tempo, li renda presenti nel nostro spazio. È necessaria, questa operazione rituale: non solo per confermare rispetto verso chi, avendo contribuito a generare o promuovere la comunità, rimane membro (e partecipe delle funzioni) di questa, ma anche perché, custodendone noi la memoria, attraverso questa cerimonia di 'rianimazione' facciamo rivivere accanto a noi chi è stato come noi, rinascere la sua esperienza accanto alla nostra, riconnettere la sua forza alla nostra per rinnovarla e accrescerla. Ed è sopra tutto nei momenti di bisogno che una 'società d'uomini' — come Roma, nelle fasi critiche delle sue guerre totali, «evocava» i veterani per mobilitarli — deve rievocare le proprie guide passate, per chiamarle di nuovo al servizio del bene della comunità, a rinfrancarne lo spirito di milizia. Per il gruppo di Ar questo dovere lo ha compiuto uno dei suoi rappresentanti più qualificati, 'celebrando' un ricordo appassionato e reverente dedicato alla figura di Adriano Romualdi — e traducendolo in un 'memento' che, destinato a noi, si rivela radicalmente franco e spietatamente schietto. Specie là dove assume i toni aspri dell'invettiva senza accordare alcuna indulgenza: né per le infamie altrui, né per le

inadeguatezze nostre — e senza risparmiare davvero alcuno (nemmeno chi scrive, naturalmente...).

* * *

Ricordare, parlare, scrivere di Adriano Romualdi per chi come noi visse quella breve primavera di speranze e illusioni a cavallo di due decenni è più che arduo, quasi impossibile se si vuole evitare la trappola della retorica e della struggente nostalgia. Perché ricordando lui è di noi stessi che ci torna alla mente, di una generazione rinnegata dai padri e ignorata o peggio da chi avrebbe dovuto raccoglierne l'eredità, costretta a combattere il fronte di coloro che «avrebbero potuto essere...» al fianco di quelli che «non lo sarebbero mai stati». Fu una generazione bruciata nei propri frutti dall'odio del mondo intero, «maledetta da Dio e dalli nimici suoi» che trovò in questo fratello più maturo il proprio punto di riferimento, il mediatore tra noi giovani e chi era troppo lontano nel tempo, troppo isolato nelle vette dello spirito.

Eppure proprio l'immagine di quel tempo vista con il senno (o è solo e sempre follia?) del poi, non ci permette di accodarci alla chilometrica (si fa per dire...) schiera degli odierni «commemoratori ufficiali e non», di ogni età e provenienza, i quali, anche recentemente, si sono abbandonati ai peana commemorativi e autogiustificatori. Pallide, vaghe forme salmodianti da un limbo che non è eternità, ma eterna ripetizione di «sacre» giaculatorie esorcizzanti; fantasmi appunto di una giovinezza immolata, e per giunta invano, sull'altare di un mondano successo vanamente inseguito che si fa beffa ghignando di tanta follia, tanta malafede, tanta stupidità. Perché se qualcosa ci hanno insegnato la vita e le sue amare esperienze è che non esiste dono più bello e grande del morire nel fiore degli anni, senza per questo fuggire dalle proprie responsabilità. Nulla di ciò hanno imparato quei sepolcri imbiancati che pretendono di rievocare degli e negli altri quanto in loro è morto per sempre.

Adriano Romualdi fu un privilegiato, non solo nell'acutezza anticipatrice del pensiero, nella forza evocatrice dello stile, nella nobiltà d'animo che si alimentava alle radici di una stirpe antica; egli fu un privilegiato dal Destino che sul nastro d'asfalto recise col filo di falce delle lamiere una vita nello splendore della maturità creativa, risparmiandola dalla meschinità dei compromessi, dalla viltà di eredi ideali degeneri.

Gli Dei amano chi muore giovane, gli Dei fanno morire giovane chi amano: gli Dei amarono Adriano Romualdi.

A noi resta, oltre il rimpianto, la sua eredità: quella acquisita del pensiero e dello scritto, scrigno incomparabile da cui trarre un insegnamento che certo determinò le nostre scelte esistenziali, plasmando le menti adolescenti sempre alla cerca di miti antichi e nuovi e per i quali fosse degno vivere e magari morire. Ma ben più pesante e per noi essenziale serbiamo l'eredità dell'esempio con il quale i sopravvissuti si devono misurare giorno per giorno, anno per anno, evento per evento; esempio cristallizzato da un «passaggio a più-che-vita» che in esseri come lui non è mai casuale come tanti amerebbero credere.

Con Adriano Romualdi e per merito suo condividemmo i tre grandi

amori della giovinezza, vissuti oltre che studiati in un clima di lotta quotidiana esaltante e — perché no? — esaltata dalla promessa di un futuro riscatto vittorioso: Nietzsche, Evola e la Germania! Legati tra loro da vincoli strettissimi di interdipendenza, uomini e miti furono lo scudo e la spada con cui difendemmo la rocca assediata delle nostre speranze e certezze, la corazza e la lancia con le quali ci lanciammo nell'abbaglio di una sanguinaria nemesi rivoluzionaria, contro il vacuo miraggio di un giovane avversario che, in un ben concertato gioco di specchi, si rifletteva in noi e noi in lui; ché lui era noi e noi lui. Troppo tardi ci accorgemmo entrambi che il nemico vero era altrove: dietro... sopra... e anche dentro di noi!

Ma il valore più importante che sapemmo cogliere dalle pagine del Nostro fu la sua lucida visione, panoramicamente unitaria, di ogni tema trattato, l'organicità e interconnessione di un pensiero e di un'opera che superavano il vuoto accademismo intellettualistico e puntavano alla chiarificazione dottrinaria e politica come alla educazione-formazione interiore, vera disciplina e sferza per gli spiriti vili e pigri. I lavori su Nietzsche ed Evola, su Platone e Spengler, sul «fascismo come fenomeno europeo» o sulle «correnti politiche ed ideologiche della destra tedesca», non sono scissi, per fare un esempio, dai suoi studi su «gli Indoeuropei» e sulla «religiosità indoeuropea» del Günther e anticipavano idealmente gli scritti politici e di costume delle varie riviste a cui collaborava, da «l'Italiano» a «Ordine Nuovo» (chi ricorda il suo «Primo schema costituzionale per uno Stato dell'Ordine Nuovo»?). Senza quelli non comprenderemmo appieno questi, senza questi quelli resterebbero vacuo sfoggio di cultura storica.

Spezzate le catene di un nostalgismo mortuario e farisaico, dissolti gli schemi mentali di un vetero patriottismo, coccardiero e risorgimentale nella teoria quanto alibistico e traditore nella prassi di un occidentalismo filo-americano più «papista del papa», Adriano Romualdi affondò le radici culturali nella solida terra d'Europa, nella sua storia come nel suo Mito. Egli si lanciò oltre la banalità del quotidiano, nella lotta non solo politica per una rivoluzionaria restaurazione del vero ordine: «il primo dovere è quello di lottare per la restaurazione dell'Ordine, per la gerarchia dei ranghi, il nietzschiano RANGORDNUNG» — quello delle nazioni come degli spiriti, corrotti le une e gli altri dal lento cancro divoratore di duemila e più anni di giudeo-cristianesimo. Per Adriano Romualdi si può dunque parlare a ragion veduta di *cultura militante*, di *milizia culturale*, per quel che valgono le parole...

E proprio per questo la sua cultura viva e vitale, forgiata da una possente volontà poté essere anche egèmone e ancor più lo sarebbe divenuta dopo la sua morte se non fosse stata tradita nel suo spirito informatore proprio da quei rabbini del pensiero, da quei talmudisti di «sacre scritture» che vollero spezzare l'unità tra intelletto e azione, tra cultura e lotta politica. Riscopritori a 'usum delphini' dei grandi temi che Adriano Romualdi aveva già sviscerato con ben superiore acume e tutt'altro intendimento, costoro hanno asservito l'altrui primogenitura culturale per il misero con-

tentino (alla loro vanità) di un articolo sul rotocalco alla moda, di una citazione sprezzante del filosofo cortigiano «á la page», per accedere in ordine sparso nel sottoscala del «salotto buono» del momento, al riparo dalle spiacevoli «attenzioni» di un regime ricattatorio che non dimentica il troppo compromettente ma non definitivamente compromesso passato; «un sistema» — per usare l'espressione dell'Adler sull'Impero asburgico — «dispotico, ma temperato dall'inefficienza» (e aggiungiamo per il nostro dalla corruzione).

Partiti per egemonizzare, i nuovi «pifferi» da ... salotto intellettuale e da zoo delle vanità furono egemonizzati e «omogeneizzati» per contribuire, a sterilizzazione avvenuta, alla cura rivitalizzante di una pseudo cultura ufficiale che cerca disperatamente di sopravvivere al coma con l'inalazione a piccole dosi controllate di simili anticorpi. Né è questo l'unico versante sul quale il sistema imperante della menzogna cerca possibilissimi recuperi. Anche chi non aveva accettato l'alibistica fuga in un «metapolitico» della resa a discrezione e della indiscriminata collaborazione, chi ballò per una sola estate la danza orgiastica dello spontaneismo istericamente ribellista e pseudo-rivoluzionario, ha riscoperto alfine la propria originaria natura delatoria e collaborazionista con questo governo che riduce i suoi oppositori *coerenti* a *Staatsfeinde*, a ostaggi dell'establishment. I duri-e-puri, i tipi mi-spezzo-ma-non-mi-piego si sono piegati e spezzati ed espiano la colpa di un'ora di giovinezza battendosi il petto e puntando il dito accusatorio e vendicativo su quegli stessi che avevano bollato la loro passata follia quanto la recente apostasìa, come aspetti complementari di un oggettivo collaborazionismo liquidazionista.

Nell'attuale fase storica caratterizzata dalla stagnazione dell'antagonismo, riconvertito a senso unico in direzione di una ristrutturazione postindustriale conservativa e guerrafondaia, gli intellettuali della resa e gli arresi senza intelletto si ritrovano uniti fianco a fianco, pilotati oramai apertamente alla svendita oltre che di se stessi (e sarebbe il meno) della memoria storica di tutto il movimento alternativo e rivoluzionario del nostro popolo. «Les beaux ésprits se rencontrent»!... Se di qualcosa possiamo esser certi è che Adriano Romualdi avrebbe oggi sdegnosamente rifiutato ogni paternità e fraternità ideale, respingendo come bastardi rinnegati e rinnegatori del suo pensiero e della sua milizia politica tanto gli imbelli intellettuali disarmati quanto i falsi profeti dello spontaneismo armato ieri e del disarmo organizzato, politico e ideale, oggi. Verso costoro avrebbe tuttalpiù dedicato l'attenzione prevista nel suo progetto costituzionale, a protezione dei giovani, sotto forma di legislazione eugenetica.

* * *

«*Canta! Tuoni la tua voce nelle valli! Rimpianti e lacrime? Ma è la parte più mediocre di te che ha sofferto: quella che tu hai appena respinto! Il più duro è superato. Resisti. Stringi i denti. Fa tacere il cuore. Non pensare che alla vetta!* Sali!» (Léon Degrelle, *Militia*)

Ma c'è ancora un altro aspetto di Adriano Romualdi che è necessario considerare per avere un quadro completo della sua personalità. Un piccolo aneddoto della sua vita è indicativo di quanto andiamo affermando.

Quando cioè, abbandonando la biblioteca e i quotidiani studi, si era lanciato con pochi amici nella mischia di uno scontro all'università, contro la strabocchevole preponderanza degli occupanti, mettendoli in fuga; per poi tornare, inforcati gli occhiali e pacato come sempre, ai suoi cari libri. Gesto che era consono anche ad altri giovani in quegli anni, ma che in lui assume valore emblematico di esempio e monito: il rifiuto dello «splendido isolamento», della «torre d'avorio» o comunque dello sprezzante aristocraticismo, disdegnoso dello scontro con i problemi della vita reale, fisso con lo sguardo al cielo dei cosiddetti «miti incapacitanti», mentre il baratro si apre sotto i piedi.

Con il suo gesto e con tutta la sua vita di militante politico completo Romualdi ci ha segnato la via del superamento degli steccati e dei vacui ideologismi dove termini come «sinistra» e «destra», conservazione e rivoluzione, avanguardia e reazione si combinano e si fondono in nuova unità concettuale e fattuale, in rinnovate esperienze di lotta. Tale unità nella chiarezza rivoluzionaria si attualizza e diviene presupposto reale di vittoria solo e quando si cala nella realtà, come guida fra e per il popolo, e non si isola negli splendidi chiostri dell'auto-isolamento compiacentesi di sé e della propria impotenza, sprezzante e sprezzata. La vera aristocrazia in Europa, come ci ha lasciato scritto l'Autore nelle pagine indimenticabili dedicate alle stirpi europee o alla rivoluzione conservatrice tedesca fino all'epopea della II guerra mondiale, si è formata sui campi di battaglia, per le strade, nel fango, tra il sudore, il sangue, la polvere da sparo, l'acciaio delle lame e baionette. Senza tutto questo, prescindendo da tutto questo, la saggezza dei chiostri e delle cattedrali gotiche, dei templi e delle celle sarebbe rimasta erudizione fredda e sterile. Questi libri di pietra della civiltà europea furono cementati con il sudore, fecondati con il sangue versato dai barbari del Nord, nel passato e fino soltanto a ieri.

Adriano Romualdi ha condotto da par suo l'analisi di quella «rivoluzione conservatrice» germanica con la quale tutti i novelli(ni) revisionisti neo-conservatori folgorati sulla via di... Parigi amano risciacquarsi la bocca per le proprie esercitazioni di retorica; egli ne ha messo in evidenza il legame organico e conseguente con il trionfo della rivoluzione nazionalsocialista. Essa ci offre la chiave di una lettura attualizzante del più grande evento storico degli ultimi secoli: la lotta in questo XX secolo dei popoli della terra contro i super-imperialismi materialisti, contro capitalismo e comunismo marxista, contro la negazione di ogni civiltà autentica da parte dei selvaggi d'America e d'Asia. Dalla iniziale prospettiva eurocentrica essa si distende oggi su tutto l'orbe terracqueo, specie nel cosiddetto «Terzo Mondo». Nuova linfa per l'eterna guerra del sangue contro l'oro. Guerra senza confini, senza limiti, guerra spietata e totale nei mezzi e nei fini, che non conosce né regole, né morali, né convenzioni; guerra dove non esiste neutralità o incertezza, *guerra di popolo* che coinvolge i vivi ma anche i morti e quelli ancor non nati. Guerra quotidiana, all'interno di grandi imperi continentali e di piccole unità familiari, guerra tra generazioni, tra padroni e servi, tra razze, religioni, nazioni e popoli, tra uomini e donne, tra vecchi e giovani, tra padri e figli, fra fratello e fratello. Guerra,

finalmente! Senza frontiere, senza tregue, senza sosta, senza pietà — perché anche «pietà l'è morta...», dopo o prima di Dio.

Abbiamo imparato da Adriano Romualdi e da altri par suo ad accettare e amare questa rossa padrona dei nostri destini che i nostri nemici ci hanno imposto nel mentre gridavano ipocriti e vili: «pace! pace!», sciamando come cavallette, piaga della terra, fuori dai ghetti d'Europa per le vie del mondo. «Shalom! Pace!» gridavano alzando le mani al cielo per poi colpire alle spalle, vigliaccamente, per poi uccidere lentamente tra i tormenti i popoli resi inermi dal veleno della religione della sottomissione da branco, della propaganda dell'amore universale. Almeno fino a quando non hanno anche avuto l'occasione di usare il ferro e il fuoco per cacciare popoli inermi dalla propria patria, per dividere e imperare tra genti abbrutite e sottomesse, divise e neutralizzate. Tutto ciò abbiamo appreso da *chi* prima di noi aprì gli occhi sulla realtà e lanciò l'allarme, sentinella isolata urlante in un deserto.

Ma non fece solo questo.

Egli forgiò l'arma che, non avendo potuto usare fino in fondo, trasmise nelle nostre mani. Eppure anche la spada più tagliente e dotata dei più magici poteri nulla può se il pugno che la tiene non è forte, la volontà più affilata della spada stessa. Se la nobiltà è schizzinosa di scendere in strada fra la mischia, genera impotenza, distacco, sprezzante autonarcisismo e autocompiacimento di chi non replica allo schiaffo ricevuto — e non certo per un cristiano «porgere di guance», ma perché è troppo «plebeo» rispondere agli assalti della plebe. Da Luigi Capeto a Nicola Romanov sappiamo dove abbia condotto simile comportamento. Certo! Necessitiamo disperatamente di spiriti nobili e superiori, abbiamo disperato bisogno di guide, di egùmeni; ma non dimentichiamo anche gli «energumeni», i sanculotti e i lanzi, la «soldataglia» di ogni tipo. Senza di loro si fa poca strada. Le Idee marciano al passo con le gambe dell'ultimo fantaccino, le rivoluzioni avanzano sulla punta delle lance, delle spade, delle baionette, urlano le loro verità attraverso le bocche dei cannoni. Sempre il potere è nella canna del fucile, comunque mai dalla parte opposta!

Adriano Romualdi ci affascinò non solo come studioso, come uomo di vasta cultura, ma anche come evocatore di immagini; quelle di piccoli popoli che, rotte le catene di una morale di schiavi, si lanciano alla conquista del proprio futuro. Armati di fede e volontà prima ancora che di fucili e cannoni essi hanno umiliato, bloccato, messo in fuga i «grandi» della terra, rovesciato i governi collaboratori dell'invasore, smascherato e messo in fuga i nemici interni, i venduti, i Giuda, i servi dell'imperialismo e del sionismo.

Chi è capace di lanciarsi sul nemico con i camion-bomba, il sorriso sulle labbra e lo sguardo fisso nell'eternità, non può essere sconfitto; chi, giovanissimo, avanza mano per mano sui campi minati con al collo la chiave simbolica che apre le porte del paradiso ai martiri della Fede non può essere vinto, anzi ha già vinto in partenza.

Questo noi vogliamo nel nostro paese, nel nostro continente e nel mondo intero: darci la mano, guidare per mano il nostro popolo e tutti i

popoli amanti della libertà più della vita e non arrestarci fino all'annientamento dell'ultimo ostacolo. Ma una simile, totale dedizione in un tipo di società come la nostra non si improvvisa. Solo chi ha bruciato tutti i ponti con il passato, chi ha consumato nel fuoco divorante di questa «santa follia», di questo fanatico furore da lupo tutte le scorie della propria vita, chi insomma ha fatto propria, attraverso amarezze e disillusioni, disperazioni e tradimenti la lezione del *nihilismo attivo* da Nietzsche a Romualdi, solo infine chi avrà saputo rinunciare a quanto ha di più caro, solo costui potrà arrogarsi la qualifica e il ruolo di guida degli uomini liberi. Di fronte a lui e a noi tutti si erge l'immane compito non solo di combattere, *ma di creare i presupposti del combattimento*. Per una generazione defraudata *da* una guerra (o *di* una guerra) quale compito più esaltante di preparare la prossima?

Ritorna ancora una volta il paragone tra gli anni preparatori della rivoluzione nazionale tedesca e la nostra epoca attuale. La strada fu lunga, difficile quanto più esaltante fu il successo. Dopo il putsch di Monaco tutto sembrò perso e ognuno disperava in cuor suo del futuro. Ma proprio nel momento più buio dalla volontà di *Uno* furono poste le fondamenta del trionfo futuro. Ci volle il carcere dopo la lotta, e la lotta dopo il carcere; ci volle il pensiero tradotto in pagina scritta, ci volle il processo affrontato non da vinto e da «imputato», ma da accusatore e giudice, gridando da quella tribuna privilegiata le verità che si tentava di soffocare. Ci volle la sicura decisione di rompere con il passato, di fare chiarezza tra le proprie file, di separare il grano dal loglio, contro le ammucchiate assembleariste, le rese a discrezione, le fughe camuffate da «ritirata strategica», il pietismo e lo sprezzo. Proprio nel momento del ripiegamento interno necessitò far chiarezza tra i pochi , sfrondare, selezionare, spietatamente potare i rami secchi, denunciare deviazioni e tradimenti, piegare i recalcitranti utilizzabili, spazzare le stalle di Augia della routine, del pressappochismo, dell'idealismo inconcludente, dall'avventurismo sterile e oggettivamente controrivoluzionario.

Fu il momento in cui qualche esempio radicale poté convincere più di cento parole e mille pagine scritte. Lucidità, freddezza, spietatezza chirurgica. La perdita di qualche intellettuale ipercritico e corrosivo, di qualche dandy, di qualche «rivoluzionario da libreria» e stratega da tavolino rientrò nelle previsioni e fu ampiamente compensata dal rispetto di uomini puri e semplici, di soldati in cerca di ordini, di puri di cuore e di mente non interessati a conoscere il sesso degli angeli e le alchimie terminologiche di dotti convegni, ma che ponevano solo i quesiti essenziali della lotta: «come? dove? quando?». Il resto... agli intellettuali, ai rètori politicanti, agli avvocati truffaldini, ai «bei spiriti», alle donne e ai preti.

Chi rammenta le tre prove della via crucis legionaria romena che Codreanu additava ai suoi legionari? Ebbene, il nostro mondo umano, i nostri veri compagni di lotta, (ossia tutti quelli che hanno saputo superare gli steccati ideologici e riconoscere una realtà divisa in due fronti: quello della conservazione del disordine e quello del mutamento per l'Ordine) hanno scalato «il monte della sofferenza» respingendo tutte le voci di

«quegli spiriti impuri, infiltrati» che sussurravano la resa, la ritirata, l'accomodamento, il compromesso, la fuga nel sociale, cioè nel *loro* benessere sociale. Hanno poi affrontato «la selva delle fiere selvagge» che, visti vani i precedenti tentativi urlarono, inveirono e colpirono per arrestare la marcia, dissuadere, spingere alla dissociazione e al «pentimento». Molti hanno ceduto a lusinghe e minacce: coloro che già «dissociati» ... mentalmente avevano di che pentirsi, spinti dalla risacca della resa sugli scogli aguzzi di una nuova latitanza ufficiale ma a discrezione. Ed ecco infine «la palude dello scoramento», la peggiore, la più ardua delle prove. Essa intacca direttamente la volontà perché ora non sono più le «voci di fuori» ma quella più interiore a gridare: «tutto è vano! torna indietro!...». E tanto più essa si farà sentire quanto più agirà indisturbata nel silenzio di chi tace quando dovrebbe parlare, di chi segue quando dovrebbe guidare, di chi sale la «torre del silenzio» quando ha lanciato gli altri nella piana dello scontro a viso aperto.

Se fino a oggi siamo riusciti a superare le tre prove iniziatiche dell'arduo viaggio attraverso la lunga notte dello spirito — anche a costo di bruciare la pietà, la fiducia nel cosiddetto «prossimo», il piacere delle piccole cose, l'orgoglio di donare una nuova vita al mondo per il ben più importante compito di varare quella «flottiglia d'anime» che per il poeta-soldato Léon Degrelle annuncia la rivoluzione in marcia —, se tutto questo è stato e sarà, non possiamo dimenticare il nostro debito di riconoscenza verso nostro fratello nella speranza e nel martirio Adriano Romualdi, il soldato della classe '40, questo Saint Just di un Verbo scritto con l'aristocratica ironia volteriana, corazzata della durezza etimologicamente «fanatica» di un Robespierre; l'Uomo che, come il Platone da lui amato, «ha sofferto dell'inettitudine dell'intelligenza, incapace di dare un ordine alla vita...».

Contro «il vano tentativo idealistico di adeguare la politica a schemi astratti», nonché di lanciarla nell'empìreo di una mèta-politica che è solo politica a metà e arrivismo per intero, Adriano Romualdi ci ha indicato l'ardua via dello «sforzo eroico e disciplinato per infondere sangue ed energia alla pura intelligenza, per affidare i valori dello spirito ad una specie di uomo forte, temprata, vittoriosa». Il nostro debito storico e personale con Adriano Romualdi non si esaurisce certo qui. Ma se anche così fosse noi, eterni viandanti senza tempo ma non senza mèta, a chi ci chiedesse di lui e della sua opera possiamo rispondere con il consapevole orgoglio di chi contempli il retto cammino percorso: «*si monumentum requiris, circumspice!*».

E la marcia continua...

Agostino Sanfratello
Lettera di un commilitone a un camerata

Ho l'abitudine di chiudere le mie lettere con l'espressione «Sursum corda» *— in alto i cuori. Ebbene, son venuti a dirmi che questo saluto augurale da parte mia non sta bene: se a me sembra un 'fiore', ad altri può apparire come quella muffa che si forma sulla superficie del vino debole... Una fioretta, insomma, che sa di spunto, odorosa di pretesco. A proposito di queste e altre allusioni affini, ritengo sufficienti poche, sommarie parole. Considero estraneo al mio 'temperamento' il cristianesimo; provo istintiva reverenza verso il sacerdote (di qualsiasi religione ordinata a retto culto della divinità); e 'automatico' rispetto (che, in questo caso, è il fossile della reverenza) verso il 'prete' (il residuo del sacerdote, a mio avviso). Aggiungo che i canti gregoriani mi 'incantano'... Di più, una 'rivelazione' provocatoria: quando avevo otto-dieci anni e la monaca che ci insegnava dottrina cristiana chiedeva se qualcuno di noi sentisse la vocazione (a entrare in seminario), io alzavo sempre la mano, a dire che sì, io la sentivo. Sedotto dalla 'propaganda' della madre canossiana, che lo facessi per mettermi in mostra? Comunque, è un fatto che in seminario non sono entrato, ma il monaco di clausura lo sto facendo, da dieci anni... E nella mia clausura è penetrata una lettera di Agostino Sanfratello, il quale milita nelle file di un cattolicesimo inattenuato e severo ('feudale', diciamo). Lettera che ora pubblico, con regolare* imprimatur *dell'autore e del gruppo di Ar.*[*]. *Io come membro del corpo dei soldati politici, Sanfratello come membro di un altro 'corpo' — a non voler considerare la nostra appartenenza a due distinti 'ordini' metapolitici —, entrambi un identico voto solenne — quello di fedeltà alla nostra, specifica idea del mondo — lo abbiamo pronunziato e prestiamo servizio ciascuno nella nostra milizia. Entrambi possiamo allora serenamente 'incontrarci', rivolgendoci, senza stupirci, il saluto:* Sursum corda! *E credo che se egli risponderà:* Habemus ad Dominum, *mentre io risponderò:* Habemus ad divinum *— entrambi potremo risolvere (non dissolvere!) le profonde differenze, implicite nelle nostre risposte, nella identica, affermativa conclusione:* Nunc et semper! [*F.G.F.*]

* * *

[**]Ciò che lei scrive — «alla sua domanda 'che cosa possiamo fare per lei?' [...] non riesco a dare alcuna risposta» — ha restituito a me parte dell'imbarazzo che la mia domanda, come lei mi dice, le ha suscitato.

Se non sembra esserci alcuna risposta, non c'è dunque nulla da fare?

È vero che un'ipotesi di risposta è formulata: «se io fossi credente, alla sua domanda [...] darei una sola risposta: 'Pregare!'» Ma l'ipotesi è formulata solo per escluderla: «siccome non lo sono, non riesco a darle alcuna risposta». Quanto a me, l'ipotesi pesa e vale, e so che il rito e la preghiera sono l'operare primo e insurrogabile. Stia certo — anche per ciò che lei

dice: «credo esista una affinità 'elementare' tra di noi: voglio dire che, 'in fondo', siamo dei 'religiosi', pur se apparteniamo a 'ordini' diversi...» — che non dimenticherò in relazione a lei questo operare primo.

* * *

Ma non credo che non ci sia una possibile risposta anche riguardo a quell'operare secondo che è — oltre il contemplare — il fare, l'agire; che non ci sia un *labora* possibile, accanto a un *ora*.

Quotidianamente, quando a me stesso o ad altri accade di dire che «non c'è nulla da fare», credo che dovremmo piuttosto intendere e affermare, in realtà, che «c'è troppo da fare», «c'è tutto da fare», alludendo all'enorme sproporzione tra le forze e il compito. Ma se il compito è tanto arduo, se, dunque, forse «tutto è da fare», allora certamente anche «qualcosa è da fare». E ci sono forze tanto esigue che non possano fare anche soltanto *qualcosa*?

Ho spesso notato, per me e per altri, che forse è da vigilare, piuttosto, perché la visione dell'alto e arduo *tutto* che vogliamo conseguire con la nostra milizia (è vero, *milizia* è termine più esatto e reale che non *militanza*), non pietrifichi, come una gorgone: recidendo forze e togliendo animo al fare. Mi sembra che a volte, e proprio quando la terribile entità del compito imporrebbe di gettare nella battaglia ogni forza, ci possa invece accadere di non valerci per intero proprio delle forze di cui pure disponiamo, quasi disanimandoci da noi stessi con il porre dinanzi a noi la mèta come eccedente ogni e qualsiasi forza. Ma se le nostre mète — instaurare la città tradizionale — sono, come noi sappiamo, connaturate all'uomo e al mondo e ne sono anzi il destino e la legge, in noi e tra noi tutto — e dunque almeno qualche nostra forza — può liberamente e realmente ordinarsi a quel suo fulcro. Mi sembra, per averlo sperimentato, che così occorra gettare lo sguardo alle mète e condurre altri a gettarvi lo sguardo: sapendole, sì, ardue, ma possibili; e conoscendo e indicando le vie, pur difficili, che là ci condurranno.

Sempre, dunque, qualcosa è da fare: sempre, almeno una parte di quanto ci è destino e legge può essere compiuta.

La colmatura, infine, della nostra perenne parzialità, così come l'intelligibilità e il valore di ogni passo sulla nostra via, sono per sempre dati dall'ordine alla totalità e all'unità della mèta, che è la regola di ogni sentiero.

Il fare, poi, rianima noi stessi, perché ci sfida e insieme ci compensa, contro le inquietudini e i timori che l'inerzia genererebbe e moltiplicherebbe. E il nostro camminare alla mèta è esemplare per altre forze, che, suscitate e rianimate dal nostro passo, con noi compiranno altri passi del cammino.

Per questo penso che qualcosa possa essere fatto anche in relazione al settarismo persecutorio, pregiuridico e metagiuridico, che da tanto tempo ha anche lei tra i suoi ostaggi.

Non credo assolutamente all'inefficacia attuale di «fastidi» [***] volentieri assunti per rendere agli aguzzini — che proprio in uno dei campi della loro forza, quello dell'opinione, hanno una loro parziale vulnerabilità —

sempre più difficile il trattenere i loro ostaggi. Ma sicuramente è almeno e intanto possibile ledere il programma avversario, anche solo contribuendo alla sua esatta conoscenza (a beneficio di chi vorrà comprendere, per non esserne né la vittima né il complice).

È lei stesso, infatti, a dare un esempio di ciò che può essere intrapreso almeno in tale senso: con il suo utilissimo «promemoria» per i suoi difensori, che pone sia il tema di una rinnovata riflessione sullo sbandamento dottrinale, la disgregazione politica e il disfacimento etico indotti in tanta parte dell'eterogeneo mondo solitamente ostracizzato con il termine «destra» o «estrema destra»; sia il tema di una chiave di lettura della strategia distruttiva e autodistruttiva di cui inquinati «disinquinatori» bassamente giacobini e machiavellici si fanno strumento.[****]

* * *

Riproporre e riaprire nel nostro eterogeneo mondo la più ampia e pubblica riflessione su tali temi mi sembra essere, soprattutto oggi, una necessità vitale.

Ritorna infatti un tempo di bilanci e di reinizio.

Ed è anzitutto necessaria la comprensione esatta di quanto avviene, anche a partire dal campo delle carceri, perché sia possibile fronteggiare le offensive odierne di una secolare *guerra occulta*, riunire quanti possono e vogliono guarire dalle moderne intossicazioni, riconquistare un assoluto antagonismo spirituale, dottrinale, etico e politico, rianimare al combattimento.

Oggi, nei confronti delle sopravviventi forze antagoniste, assediate sia nella sacca carceraria sia nei vicoli ciechi culturali o negli angiporti politici, dove in questo decennio sono state spinte e chiuse, mi sembra che l'assalto abbia ormai le movenze di una *battaglia di distruzione.*

1. Per la distruzione degli assediati nella sacca carceraria, la tattica avversaria sembra prevedere e percorrere questi passaggi:

Rendere impenetrabile la cintura d'assedio, invisibili e inconoscibili — per chi non vi è stato accerchiato — le vicende degli assediati, impraticabile ogni via di soccorso e di colloquio politico. Murare vivi nel silenzio i migliori e recidere ogni vincolo tra loro e gli assediati, disunendo anche questi mediante un'accurata semina di inganni. Utilizzare quindi i meno armati di conoscenza e i meno forti moralmente — dunque i più plastici nelle mani dei persecutori e degli aguzzini — sia per scagliarli, anzitutto, contro chi avrebbe la statura per guidare altri al rifiuto della resa, sia per innescare, infine, un generale processo di dilaniamento e di esplosione.

La degradazione estrema e l'esplosione della sacca carceraria, consentirebbe inoltre agli avversari di programmare e innescare un analogo processo esplosivo nei paralleli mondi di destra esterni alle carceri.

Per i frammenti esterni che eventualmente sfuggissero a tale processo esplosivo, sarebbe per i nemici una vittoria sufficiente il separarli definitivamente dalle forze assediate, persuadendoli virtuosamente ad abbandonarle a se stesse e alla distruzione e a dimenticarle: non vi sarebbe simbolo più netto di piccolezza umana e di inadeguatezza operativa, in chi presumesse di far valere una propria credibilità di antagonista mentre

esibisce la viltà dell'abbandono alla macina carceraria degli stessi più armati e più forti prigionieri e accetta già oggi pacificamente di veder separare le proprie forze da quelle dei potenziali commilitoni di domani.

2. Per la distruzione degli assediati nei vicoli ciechi culturali o politici, la strategia avversaria sembra prevedere questi passaggi:

Acclimatarvi i germi tipicamente moderni della decomposizione spirituale, intellettuale e morale: vecchi e sinistri arnesi dell'oscurantismo illuministico e massonico, tossine settarie, cascami materialistici e «spiritualismi» inferi. Erodere tra gli assediati la conoscenza di verità metafisiche e di criteri etici, così da privarli delle chiavi di lettura e delle categorie storiche e politiche che consentirebbero di penetrare il significato, la globalità e i dinamismi della guerra in corso. Seminarvi errori e illusioni, per mietervi delusioni. Svendervi le più stanche abitudini di anarchia di vita, spacciandole per abiti interiori di libertà eroica. Coltivarvi *cavallerie speculative*, che rifiuteranno sempre le concrete asperità della battaglia politica. Fare spazio a esotismi culturali, che non procederanno mai a nessuna realistica ricognizione dei fronti e rifiuteranno sempre una severa battaglia delle idee.

La riuscita di tale strategia di decomposizione, diviene a sua volta la premessa e la condizione insurrogabile per la riuscita dei successivi programmi di autodistruzione indotta negli altri campi assediati. Chi ha potuto essere persuaso a «decidere» che non vi è nessuna oggettiva verità metafisica e nessuna universale legge etica, potrà facilmente — dopo qualche breve soggiorno «al di là del bene e del male» — essere indotto anche a «decidere» di non avere mète o leggi per il proprio «puro» agire: potrà quindi — perfettamente disarmato nello spirito — essere irretito e reso complice di ogni tranello e vettore di ogni contagio, e potrà infine essere persuaso ad abbrutirsi *machiavellicamente* per spartire con i compari gli ultimi spiccioli dei trenta denari di Giuda.

La degradazione, infatti, a cui vengono accuratamente abbassati molti degli assediati e dei superstiti (disorientati, contagiati e corrotti fino a dilaniarsi tra loro, a vendersi, ad aggredire, a mentire e a comprarsi, dietro democratica e giacobina coccarda di *vertu*, di «purificazione» e di «disintossicazione»), se, da un lato, attesta ancora una volta la bassezza, già da sempre nota, degli strateghi della nostra domestica «guerra occulta», attesta anche, d'altro lato, l'annosa vulnerabilità di quanti stanno convincendosi di essere una sorta di Ulisse collettivo, proprio mentre gli incantatori di serpenti li vanno sfigurando e ne vanno facendo una folla di Tersiti senza onore. Solo una decennale inedia di irremovibili princìpi spirituali, dottrinali ed etici ha potuto ridurre a piccola ciurma di servi in rivolta i resti di un mondo giovanile che si era levato per essere l'antagonista della schiavitù e dell'insignificanza moderne. Ragazzi che avevano iniziato con mète e idee limpide, sono stati persuasi ad assumere i contagi che un tempo avevano voluto combattere, e ora — deformati, bruciati, sordidi — sono inchiodati nella loro tana carceraria a rappresentare la farsa del nichilismo.

* * *

Eppure, nonostante le evidenti e massicce devastazioni operate dagli avversari nel nostro eterogeneo campo (e le devastazioni da inquinamento dottrinale ed etico mi sembrano le più gravi, per la loro enorme fertilità distruttiva), *le sorti globali dell'attuale battaglia di distruzione non sono affatto già decise.*

Gli esiti, anzi, appaiono tanto incerti da preoccupare profondamente i nostri nemici. Moltiplicano, per questo, le indagini sul mondo dell'antagonismo: su una vittima che rifiuta di lasciarsi annientare. Temono che sfugga loro ancora una volta la vittoria assoluta che attendono — e falliscono — da sempre. Il loro programma e il loro sogno è di deformare tanto profondamente un popolo da corrompere in radice ogni possibilità di retto orientamento e di superiore ancoraggio, da inaridire per sempre la stessa fonte di ogni possibile insorgenza antagonistica.

Ma *per questo* non avranno mai la loro assoluta vittoria: perché la fonte che non può inaridirsi è la stessa natura divinamente ordinata dell'uomo. In ogni tempo, in ogni generazione, basterà che pochi, sia pure a prezzo di immensa fatica, si ridestino e scuotano da sé la lebbra dei veleni sparsi dagli avversari nel loro ministero di tenebra, perché l'appello risuoni in altri per animarli a salpare, equipaggi di argonauti mortali per un vello d'oro eterno.

* * *

L'incertezza degli esiti si accentua, se la battaglia in corso viene considerata secondo una prospettiva più ampia di quella dei pochi anni vicini a noi.

Dopo il grande timore, tra le due guerre, che potesse essere rovesciato il corso del processo secolare di snaturamento del mondo, i nostri nemici di sempre si valsero di ogni mezzo per rendere definitivamente sterile e morto il corpo sociale delle nostre nazioni.

Ma fallisce il programma di annientamento fisico dell'immediato dopoguerra: nel sangue delle epurazioni e delle guerre civili, gli assassini non riescono a sommergere ogni uomo retto, ogni pensiero alto, ogni grandezza del desiderio. Echi, memorie, testimoni passano il guado di sangue.

Fallisce il programma di annientamento ideale e civile: nonostante decenni di torrenziale e fangoso democratismo, sparso attraverso tutti i capillari dell'opinione, nonostante decenni di censura sociale e di demonizzazione di ogni immagine della società tradizionale, è il mondo moderno dissacrato e insanguinato, non i suoi antagonisti, ad apparire nella sua terribile infondatezza. E germi antagonisti scampano allo sradicamento.

È allora il tempo, soprattutto in questo ultimo decennio, di una rinnovata offensiva delle forze antitradizionali, che si esprime in occidente attraverso un calcolato, progressivo indurimento e irrigidimento cadaverico del democratismo (che oggi va deponendo le maschere, indossate per celare la propria intima morte e per occultare la solidarietà *essenziale* tra democratismo liberale e democratismo socialista). Tale offensiva — difficile e complessa — appare volta sia a riaprire una sorte di perenne stagione epurativa, per svellere via via i germi antagonistici rinati, sia a ridurre

progressivamente gli àmbiti delle libertà reali di cui potenziali antagonisti potrebbero approfittare non per degradarsi, ma per rinascere e schierarsi (aperti, naturalmente, e progressivamente ampliati, saranno invece gli àmbiti di «libertà» di cui i nostri avversari abbiano la ragionevole certezza che saranno abitati *solo* per meglio imprigionarsi nella superficialità, nell'estraniazione, nell'irrealismo, nel delirio, nell'imbestiamento). Ma soprattutto, l'offensiva deve essere volta a «specializzare» l'inquinamento dottrinale e morale, come premessa per meglio articolate e più rigorose battaglie di distruzione. A tale intossicazione dell'eterogeneo mondo della destra corrisponde, peraltro, un analogo e profondissimo inquinamento del mondo cattolico. Inoltre, a cautela contro il ritorno di un tempo di quel *grande timore* cui ho accennato, vengono seminate in entrambi letali tossine di disunione: inoculando democratismo tra i cattolici e anticristianesimo nei mondi della destra. Così da impedire, se possibile, quella giunzione tra antagonismo nazionale e antagonismo religioso che gli avversari temono più di ogni altra cosa, perché potrebbe consentire un ripetersi invincibile di vittorie analoghe a quelle della *cruzada* di Spagna (che furono seguite, sventuratamente, non dall'instaurazione di una società tradizionale, ma solo da un «franchismo») e il rinnovarsi di resurrezioni analoghe a quella cui fu chiamata la Romania dalla Legione di Codreanu.

* * *

Se le sorti dell'attuale offensiva di inquinamento e distruzione sono ancora oggi indecise, ciò mi sembra dipendere dalla possibilità, che ancora ci è data, di contrastare l'intossicazione, sfatandola e vanificandola. Entro tale nostra possibile controffensiva — di instaurazione dottrinale e di bonifica dalle male piante — può situarsi la questione di una controffensiva specifica che spezzi l'assedio di silenzio, di inganni e di infamie da cui è devastata la sacca carceraria, e impedisca che il contagio dilaghi epidemicamente ed esplosivamente dall'uno all'altro dei campi assediati, distruggendo per anni o decenni ogni potenzialità offensiva.

Dalla cura con cui i nostri avversari procedono all'intossicazione di ogni àmbito potenzialmente antagonistico, possiamo infatti desumere l'indicazione del principale varco di contrattacco e di sortita, per forzare l'incantamento degli assedi e restituire a dignità virile, a unità e a reale antagonismo quanti sono ancora suscettibili di guarigione e di purificazione, di farsi buon metallo per la buona battaglia (parte continuerà a imputridire, ma ciò che è putrido cadrà da sé): la sortita e il contrattacco — cui ho accennato — di una rinnovata instaurazione dottrinale, la sola capace di dare accesso alle regole dell'agire retto e vittorioso. Instaurazione che riprenda dalle fondamenta l'edificio, secondo i suoi canoni metafisici, spirituali, etici e politici, e consenta di disboscare inesorabilmente il nostro campo dalle male piante dottrinali e morali che danno i frutti attuali di sbandamento, di bassezza, di follia. Ritrovare, dunque, l'oggettività perenne dei princìpi in obbedienza ai quali costruire e combattere. E impugnando tali nostri princìpi, decapitare con la loro lama, senza remissione, i machiavellismi e le illusioni, i relativismi e i giacobinismi, che da tanto

tempo sono stati messi a cultura tra noi perché potessimo un giorno essere sconfitti.

* * *

La nostra parte, solo su fondamenta di universali verità e di inflessibili leggi di rettitudine può sorgere e combattere. Il mondo tradizionale che vogliamo instaurare, ha saputo da sempre di non poter *stare* se non su quelle fondamenta. E la feccia che da alcuni secoli ha intrapreso la conquista della terra, ha saputo da sempre di non poter diroccare il mondo se non diffondendo empietà e bassezza, disprezzo per l'essere e fastidio per la verità, fumi di piccolo titanismo per creatori — a domicilio — di bene e di male, fantasmi di «eroismo» per imprese senza legge e senza mèta.

Almeno in ordine a tale primo e decisivo fronte della controffensiva, mi sembra possibile operare efficacemente, anche solo aprendo tra tutti, tra quanti non sono stati travolti dalla pestilenza, entro e fuori i campi assediati, la riflessione e il dibattito su temi quali quelli cui il suo «promemoria» si riferisce.

* * *

I persecutori hanno bisogno di tempo e di silenzio, così che si odano solo le loro voci e le loro infamie, insieme con quelle dei piccoli «purificatori» giacobini al loro guinzaglio, pungolati a portare la battaglia di distruzione là dove gli stessi aguzzini sanno di non poter giungere.

Il tempo è per tutti. Noi stessi ne abbiamo bisogno.

Ma negheremo ai persecutori e agli aguzzini il nostro silenzio.

Proveremo che è possibile togliere le maschere alla feccia settaria. Che è possibile recare soccorso agli assediati.

Ogni passo sul sentiero della legge di verità e di rettitudine riconduce milizie — realmente purificate nell'intelletto e nella volontà — verso il campo di rinnovate battaglie.

Cordialmente la saluto.

La prego di tenere come sempre riproposta la domanda: che cosa possiamo fare per lei?

Salve.

[*Le note seguenti sono del redattore*]

[*] Un'approvazione non esente da 'riserve', quella del gruppo di Ar... Francesco Ingravalle, per esempio, mi scrive in proposito: «A mio parere, sarebbe più esatto indirizzarsi a uno studio storico del fenomeno della 'dissociazione'; perché la teoria del 'cedimento interiore' è condizione necessaria ma *non* sufficiente per comprendere tale fenomeno. Le dinamiche psicologiche, i corti circuiti individuali *non sono mai soltanto individuali* e, in quanto correlati alle caratteristiche di un certo ambiente, richiedono la critica di quell'ambiente. Non credo che si assista a un fenomeno di «sbandamento dottrinale», e ritengo che la categoria della «guerra occulta» non ci possa aiutare più di tanto, se non venga inserita in un'analisi storica del mondo 'di destra'. Che cosa agevola il manifestarsi del 'pentitismo'? Che cosa ha favorito l'infiltrazione e la provocazione? Quali le condizioni concrete di tali fenomeni — caso per caso? Inoltre: bollare le forme dell'odierno nihilismo come 'decomposizione spirituale' mi sembra riflettere un punto di vista pre-nihilistico (ma questa è la caratteristica del tradizionalismo cattolico). In effetti, verità e metafisica sono termini inconciliabili: la verità riguarda enunciati derivati dall'esperienza, mentre la metafisica concerne realtà che *per definizione* non sono esperibili. In altri termini, sul piano della teoria politica, la nostra strada è Spengler, è Schmitt (nostra e ...degli 'altri', dopo il crollo delle ideologie) — non de Maistre. Queste sono opinioni mie, ma

che segnano una certa distanza dal modo di vedere le cose del prof. Sanfratello. È in effetti difficile per chi deriva dal problematicismo trovare punti di contatto con il tradizionalismo cattolico».

[**] L'autore di questo scritto mi aveva inviato in precedenza una lettera, in cui mi domandava che cosa — lui e altri suoi amici cattolici — potessero fare per me, in vista del nuovo processo d'appello per la strage di piazza Fontana. Imbarazzato (sopra tutto) per l'attenzione che una persona non appartenente alla mia 'sètta' mi dedicava, intendevo rispondere che in questa 'sagra' processuale sembrava avessero preso il sopravvento forze maligne così sottili e potenti che l'unico operare risolutivo mi appariva quello segnalato dalla massima: 'Agisci in modo che ciò contro cui tu nulla possa, nulla possa contro di te'.

[***] Nella risposta alla lettera precedente, scrivevo che un intervento a mio favore sulla pubblica opinione, pur generoso nelle intenzioni, si sarebbe rivelato una operazione inefficace quanto agli effetti, recando in compenso... 'fastidi' ai promotori.

[****] L'autore si riferisce a un promemoria ai miei difensori, di cui mi sembra opportuno riprodurre qui la parte che ha suscitato le valutazioni del prof. Sanfratello. «Da qualche tempo, l'eterogeneo 'atollo' carcerario convenzionalmente definito di 'estrema destra' ha raggiunto un grado apprezzabile — sopra tutto in considerazione della sua eterogeneità 'essenziale' e morfologica — di omogeneità, definendo una 'linea di condotta' intesa a prendere concretamente le distanze dal cosiddetto 'stragismo'. Da quanto ho potuto dedurre, tale ambiente intende per 'stragismo' la cosiddetta 'strategia della tensione', che sarebbe stata messa a punto da strateghi collocati ai vertici degli apparati governativi, con l'ausilio di operatori dell'estrema destra politica, e si sarebbe sviluppata attraverso le stragi di piazza Fontana, piazza della Loggia etc. Per rendere concrete le distanze dal c.d. 'stragismo', i rappresentanti di tale ambiente sostengono che *qualsiasi* strumento è legittimo, in quanto destinato a realizzare l'obiettivo 'liberatorio' di purgare l''estrema destra' da intossicazioni, concrezioni spurie etc. Siccome 'qualsiasi' è un aggettivo indefinito, i miei Difensori potranno misurare intuitivamente lo spazio di comportamento che viene riempito dall'applicazione spregiudicata di simile tesi. In due parole, secondo tale linea di condotta tutto viene ritenuto non solo 'etologicamente' lecito, ma addirittura 'giacobinamente' doveroso: dall'eliminazione fisica del detenuto presunto 'stragista', al collaborazionismo con la magistratura mediante puntuali delazioni, al decisivo inquinamento dell'opera di quest'ultima attraverso calunnie. Aggiungo che questa linea di condotta, tracciata all'inizio solo da alcuni dei detenuti di 'estrema destra', viene ora disegnata da tutti — pochi e non significativi rimanendo i detenuti 'non allineati'. I miei Difensori — essendo per età, esistenza personale ed esperienza professionale più qualificati di me a intravvedere le pulsioni e a registrare gli impulsi che generano anche i comportamenti umani più ignobili — non hanno certo bisogno che sia io a illuminarli sui moventi effettivi che hanno suscitato la 'bassa atmosfera' in cui mi sembra immerso l'atollo carcerario di 'estrema destra'... Ovviamente, sottesa a tale 'purgatura' giacobina c'è la certezza di godere di una serie di vantaggi che verrebbero offerti, quale *pretium infamiae*, da una prossima 'indulgenza plenaria' riservata ai dissociati di varie sfumature (Preciso — se occorresse — che non sto proponendo un mio giudizio individuale, ma riferisco, in compendio, alcune anticipazioni — allettanti!! — fattemi da autorevoli magistrati, che si sono premurati di estendermi l'invito!). Applicato alla mia 'persona processuale', il disegno suaccennato ha prodotto sinora i risultati seguenti. Alcuni detenuti [*Si tratta di tre rinnegati: come tali, individui senza 'faccia', quindi senza nome*] hanno concertato un 'puzzle' di menzogne, deduzioni grottesche, circostanze già stabilite processualmente, spacciandole poi agli attuali inquirenti come 'confidenze' ricevute da me durante i vari bivacchi carcerari».

Gruppo di Ar
Un ossessivo bisogno di dialogo

I rilievi che seguono intendono provocare e introdurre una discussione tra i membri del gruppo di Ar e i Lettori delle nostre pubblicazioni sul tema della 'Nuova Destra' italiana. Riteniamo che il soggetto N. D. renda opportuna una analisi e una valutazione attenta: proprio quelle operazioni, insomma, che si effettuano quando si vuol liquidare un fallimento, ossia accertarne l'attivo e il passivo. Una indagine volta a verificare il soggetto — non ad 'appurare' i soggetti N. D....! In tal caso, infatti, per 'liquidarli' non occorrono dibattiti: bastano due citazioni. «Che sia l'uomo un tipo infantile? Le piccole creature umane sono indifese, e invero per molti anni...» (O. Spengler) «Se si ha del carattere, si ha anche una propria tipica esperienza interiore, che ritorna sempre» (F. Nietzsche).

* * *

In epoca recente molti articoli sono stati dedicati dalla stampa ufficiale alla c.d. Nuova Destra italiana (d'ora in poi N.D.). Si è, fra l'altro, sottolineato (e in termini generalmente benevoli) il tentativo di alcuni 'intellettuali', già appartenuti a movimenti radicali di destra, di superare criticamente le angustie del loro recente passato politico, nella prospettiva di un nuovo atteggiamento, non più di scontro frontale ma di 'dialogo', nei confronti della società e del mondo della cultura. Atteggiamento, questo, che ha trovato concreta manifestazione in alcuni convegni e dibattiti spesso onorati dalla presenza di intellettuali provenienti da altre (e antitetiche) esperienze politiche.

Ma qual è il significato oggettivo di questa 'nuova' iniziativa? Cerchiamo di comprenderlo avvicinandoci alle tematiche più ricorrenti negli scritti neodestri. Un caposaldo di tali tematiche è senz'altro rappresentato dalla critica rivolta all'azione 'politica' intesa in senso stretto (che, per la N.D. coincide con l'operare dei vari partiti e movimenti di questo ultimo quarantennio), per privilegiare un modo 'diverso' di concepire la sfera del politico in senso lato. La N.D. infatti ritiene possibile individuare una strategia che miri a condizionare ed egemonizzare l'intero corpo sociale. Questo fine dovrebbe essere raggiunto attraverso un'opera capillare di penetrazione culturale, capace di raggiungere direttamente o in via mediata quella che la N.D. (ispirandosi alla metodologia proposta da Antonio Gramsci) chiama 'società civile', distinta dalla criticata 'società politica'. In altri termini, si ritiene che una determinata visione del mondo possa affermarsi prescindendo dai comportamenti, ormai visti in fase di crisi e decadenza, insomma ormai *superati*, dell'agire dei partiti 'tradizionali' (e dello stesso agire un tempo proposto dai nostri *nuovi* intellettuali. Non si criticano quindi i diversi modi possibili di occuparsi di politica. Si rifiuta la politica *tout court*, in vista di un confuso — ma vedremo meglio in seguito perché — àmbito '*politico*' puro). Da questi assunti deriva l'importanza conferita ai mezzi di comunicazione di massa che attraverso un'opera

lenta ma tenace di sensibilizzazione, dovrebbero trasmettere agli individui messaggi in grado di trasformare gli individui stessi in portatori di valori diversi da quelli dominanti. Per esplicare meglio questo concetto, si può dire che un piccolo passo avanti in questa prospettiva (definirla velleitaria sarebbe eufemistico) si ha se un periodico, a esempio, 'liberale' o 'progressista', pubblica di tanto in tanto un intervento (ispirato dalla N.D.) sul tema dell'ineguaglianza, della naturale aggressività dell'uomo, della 'comunità' etc. Questo tipo di azione viene spacciato (ma su questo ci soffermeremo in sèguito) per 'metapolitica'. Una volta raggiunta l'egemonia sulla 'società civile', il passo per conquistare la 'società politica' sarà assai breve.

Progetti di questo tipo vengono esposti e ripetuti ormai da anni dalle pubblicazioni neodestre, le quali sembrano *prediligere la teorizzazione di strategie agli effettivi contenuti che a queste strategie dovrebbero dar corpo.*

Assistiamo a una verbalistica esaltazione del ruolo della cultura (o, sarebbe meglio dire, di una visione unilaterale della cultura) e della figura dell'intellettuale guida e animatore di presunte nuove realtà gerarchiche e comunitarie. Si tratta, a nostro avviso, di un'esaltazione facilmente inseribile all'interno di un'ottica piccolo-borghese: si vorrebbe cambiare il mondo scrivendo (in modo più o meno originale), oppure commentando gli scritti di altri, oppure confrontando le proprie idee con le altrui (ovviamente solo con quelle della cultura dominante). Ci troviamo così di fronte a un fenomeno non nuovo — dal punto di vista formale — nella storia. 'Nuove' o perlomeno, rinnovate dovrebbero invece risultare le idee proposte (invero in maniera estremamente contorta e confusa), idee funzionali a una originaria visione del mondo, imperniata sui concetti di organicismo, comunità, antiegalitarismo, ma anche antidogmatismo, accettazione dell'altro da sé, rifiuto del totalitarismo etc. Ma questa idea originaria (o eclettica?) può davvero essere fatta propria dai componenti della c.d. società civile soltanto attraverso il momento della lettura? Noi nutriamo seri dubbi in proposito, per la semplice constatazione[1] che i rapporti di forza oggi vigenti sono troppo sbilanciati a favore di una cultura irreligiosa, progressista, razionalista, democratica etc.

Le tesi della N.D. rischiano, insomma, di venir vanificate e fagocitate dal sistema dominante, il quale ha tutto da guadagnare nel mostrarsi tollerante e disponibile al dialogo, anche nei confronti dei suoi ex-irriducibili nemici.

Accennavamo sopra al riferimento della N.D. al gramscismo, inteso come metodo volto alla conquista della società civile. È, secondo noi, un riferimento fuor di luogo. Intanto, perché le tesi del pensatore sardo ben difficilmente possono assumersi astraendole dal loro luogo naturale, ossia, da una lettura materialistico-dialettica della società e della storia; poi, perché Gramsci non sosteneva affatto un progetto culturale *autonomo*, ma teorizzava la figura di un intellettuale *organicamente* collegato all'azione (politica in senso stretto) di un partito.

All'intellettuale descritto da Gramsci faceva da contraltare il partito comunista. E all'intellettuale N.D.?[2].

Inoltre. l'uso che del termine 'metapolitica' fanno i neodestri è quanto meno arbitrario. Intendono infatti per metapolitica tutto ciò che è altro dall'agire 'partitico': la sfera del quotidiano, la 'festa', lo svago intellettuale etc.: «un approccio che privilegia l'attenzione per ciò che predispone, precede e trascende il momento delle scelte politiche, operando in profondità sulla mentalità, sul costume, sulla psicologia individuale e collettiva»[3]. Iniziative simili potrebbero meglio definirsi come 'programmi paralleli', eventualmente complementari a un'ipotetica (e, per quanto riguarda la N.D., inesistente) prassi politica. L'eccessiva attenzione rivolta al costume, al tempo libero, considerato 'la dimensione preminente' (sic!), alla cinematografia etc., oltre a essere l'inquietante segno di un profondo impoverimento culturale, si risolve in una dispersiva cura per il particolare, in uno sterile strumento nelle mani del protagonismo di pochi. *Rinunciare all'educazione degli uomini privilegiando i soli messaggi tendenti a 'condizionare' le loro opinioni...: ecco che cosa intendono gli intellettuali neodestri per metapolitica.* Essi sembrano dimenticare che l'azione autenticamente 'meta-politica' è quella finalizzata a realizzare nel dominio storico i valori trascendenti cui si riferisce la dottrina tradizionale. Si tratta del tentativo (certamente arduo, ma — lo crediamo — non impossibile) di rigenerare un popolo. La prassi perseguìta dalla N.D. tende oggettivamente a vanificare qualsiasi progetto rigenerativo e inoltre relega il popolo a una definitiva forma-massa guidata, nel profondo disprezzo delle sue potenzialità, da quel titanismo (e non da comunità di soldati politici) in cui sembra riflettersi la N.D.; un potere che, alla fine, troverebbe la sua stabilità solo nel controllo costante di questa massa composta da uomini simili a quelli che li hanno preceduti, differenziati solo nelle opinioni, nel costume etc.

Ma è *il soldato politico e non l'intellettuale* fine a se stesso (generatore dei peggiori mostri) che testimonia, nel dominio contingente, i valori metapolitici di quello Stato ideale a cui fa riferimento Platone ne *La Repubblica*, Stato «che esiste nel cielo per ogni uomo che voglia vederlo e, avendolo visto, conformarvisi nella propria vita interiore».

Non è casuale che nei confronti della dottrina tradizionale e dei suoi esponenti il giudizio della N.D. si riveli piuttosto sbrigativo: si parla infatti del c.d. mito incapacitante, vedendo nel tradizionalismo e nell'esoterismo una sorta di passiva inazione, rivolta alla devozionale attesa della fine del ciclo. L'atteggiamento tradizionale sarebbe quindi, per la 'destra metapolitica', un'evasione dalla storia e un rifiuto di misurarsi con essa.

Appare evidente che si confonde il valore di una dottrina con l'agire di chi si è avocato il diritto di rappresentarla senza esserne degno (i frequentatori di torri d'avorio etc.). Comunque, sia per la N.D. che per questi ultimi, l'interpretazione strumentale della Tradizione risulta essere un comodo alibi per limiti e debolezze congenite. Ma insistere su questo punto ci porterebbe lontano.

Abbandonata dunque la 'zavorra' tradizionalista ('zavorra' che comprende un complesso di dottrine oggi poco 'popolari', poco 'alla moda')[4], gli intellettuali della N.D. riconoscono i propri predecessori culturali in

autori di altre tendenze: si tratta di un panorama assai vasto e, per molti aspetti, eclettico e contrastante. Vi troviamo infatti Lorenz e Schmitt; Eysenck e Pareto; Jünger e De Benoist; Nietzsche e Tönnies; Tolkien e Max Weber — oltre al già citato Gramsci e all'attenzione rivolta agli scritti di un altro studioso marxista, M. Cacciari etc. etc.

Si tratta, come è facile vedere, di autori vissuti in epoche differenti, esponenti di correnti culturali e di interessi speculativi assai distanti fra loro, che vengono presentati spesso in maniera acritica, avulsi dal loro contesto originario.

Non sembra poi casuale il fatto che molti fra gli autori prescelti siano attualmente studiati anche da certa cultura di sinistra (la sinistra delusa del 'riflusso'): ciò offre lo spunto per favorire 'intersezioni' fra le due culture, offre la possibilità di un incontro (terminata ormai, a dire della N.D., l'età dell'antagonismo e dello scontro frontale) e di un civile e pacato dibattito. A questo punto il discorso si ricongiunge al tema della 'legittimazione' cui la N.D. mira. I nostri intellettuali organici chiedono «un po' di posto al sole» nell'odierno paesaggio culturale, dimostrandosi diversi da quello che erano un tempo (radicali di destra, *laudatores temporis acti* etc.) e diversi anche da chi, situato all''estrema destra' o comunque impegnato in altre iniziative non riconducibili alla loro, ancora non è stato toccato dalla 'verità'.

Dimostrarsi dunque aperti al dialogo, tolleranti, privi di pregiudizi, ma pretendere anche dall'altro da sé il medesimo atteggiamento; esibire al mondo borghese un'immagine non troppo ostile, non chiusa in forme di irriducibile opposizione: questi gli intenti dei luminari neodestri. Ciò dimostra, tra le altre cose, un indubbio complesso di inferiorità verso la 'cultura' dominante, complesso nemmeno troppo celato: basti pensare ai toni trionfalistici e di autocompiacimento usati dagli uomini della N.D., ogniqualvolta un quotidiano dedica loro un articolo, un accenno o un'allusione. Assistiamo insomma a un disperato tentativo di uscire finalmente dal 'ghetto', da lunghi anni malvissuti, di farla finita una volta e per sempre col fascismo — ma soprattutto col neo-fascismo[5] — da parte di una forma associazionistica[6] che palesa un ossessivo bisogno di essere ascoltata, di essere conosciuta, di essere presa in considerazione in ambienti che contano.

Concludendo queste brevi note, ci sembra doveroso, in primo luogo, constatare come la N.D. si presenti oggettivamente quale effetto del disorientamento proprio di epoche prive di certezze e di valori superiori; in secondo luogo, sottolineare l'irrilevanza di iniziative che limitano il proprio esistere a un'agitazione culturale di fatto fine a se stessa (o, peggio, al prestigio pubblico di qualche individuo). N.D. dunque come episodio inscrivibile nella storia del costume più che in quella della cultura, fenomeno di moda destinato a essere superato da altre mode e a lasciare completamente inalterata quella società che, a parole, vorrebbe rifondare.

---

[1] Vi sarebbero, in merito, altre e più profonde motivazioni: siamo infatti convinti che l'uomo differenziato non diventa tale per nozioni apprese da libri, ma è già tale in origine. Egli

appartiene a una diversa 'razza dello spirito'.

[2] Anche se, involontariamente, l'intellettuale della N.D. è già funzionale all'attività di circoli politici rappresentanti le aree avanzate di un certo capitalismo europeo, che si è interessato, in più di un'occasione, alle teorie dell'ineguaglianza (non certo nel loro significato trascendente!), in cui trovano giustificazione i nuovi processi produttivi di sfruttamento. Ma questo è solo un caso...

[3] Cfr. «Diorama letterario», n. 56/57.

[4] Volendo far ricorso a categorie psicanalitiche, potremmo paragonare il loro 'rigetto' del tradizionalismo alla teoria dell'uccisione del padre per affermare se stessi...

[5] Ci sembra comunque doveroso ricordare che, nonostante le numerose ed enfatiche dichiarazioni di «rottura degli ormeggi», la N.D. continua a 'cabotare', e ad 'approdare' per continui rifornimenti, intorno ad aree politico-culturali di 'estrema destra'.

[6] Come rileva giustamente Giovanni Tassani, la N.D. ha assunto una forma associazionistica e non di 'comunità di combattimento' (*Bund*), avendo escluso a priori l'impegno militante e politico (definito riduzionista). «Il Regno», *Identikit della N.D.*

Faust Bradesco
I parassiti politici

Il camerata Faust Bradesco, autore dello scritto con cui ha voluto onorare la nostra rassegna, non ha certo bisogno di presentazione. Membro del consiglio politico del Movimento Legionario e direttore del periodico «Opinii», egli svolge da decenni una preziosa attività di scrittore e giornalista politico, affidando a numerosi testi i risultati dei suoi studi. Poiché ci vengono sovente richieste indicazioni bibliografiche sulle opere riguardanti il Movimento Legionario, e in particolare su quelle del prof. Bradesco, ne segnaliamo qui gli scritti che possono interessare il Lettore di Ar. — Etienne le Grand (Le dernier des croisés); Les trois épreuves légionnaires; Le Nid (unité de base du Mouvement Légionnaire); La Garde de Fer et le terrorisme; Antimachiavelisme légionnaire; Les droits de l'homme et l'indépendance de la nation roumaine. — Tineretul si Miscarea Legionara; Miscarea Legionara si spiritul religios; Legile fundamentale ale Cuibului; Programe; Cele trei elemente de baza ale Organizatiei Legionare; Omul legionar si «Omul nou»; Intru întelegerea Miscarii Legionare; Miscarea Legionara si libertatea; Nicadorii, Decemvirii, Rasbunatorii; Problema egalitatii în Miscarea Legionara; Clasa si natiune în conceptia legionara.

* * *

«[...] È facile iscriversi presso qualcuno quando questi è applaudito da tutti. Io voglio vedere in questi tempi, quando sono attaccato, chi viene a battere alla porta della mia casa. Voglio sapere in queste ore

decisive chi è che si vende, chi è che mormora e chi ha fiducia illuminata nelle nostre braccia e nei nostri cuori. E fede nel grande destino legionario» Corneliu Z. Codreanu [*]

Uno dei pericoli più insidiosi per un movimento di uomini che mirino alla trasformazione delle strutture politiche esistenti è costituito dall'insinuarsi nei loro ranghi di 'parassiti politici'. L'espressione designa qualsiasi individuo che, senza registrare la minima affinità con la dottrina del movimento, comincia ad accostarsi a quest'ultimo, ad allettarlo offrendogli la propria adesione, o a rivolgergli proposte d'intesa — cercando di penetrarvi camuffato da convertito dell'ultima ora.

I parassiti politici sono quei profittatori (di qualsiasi sfumatura e risma) che hanno annusato l'esistenza di circostanze favorevoli alla vittoria del movimento. In altre circostanze, infatti, non affioreranno mai! E saranno proprio i loro sforzi di accostarsi al movimento a dimostrare in termini perentori il fatto che quest'ultimo è giunto alla fase ascendente della sua traiettoria.

Cercano d'infiltrarsi nel movimento come sciacalli, puntando sull'entusiasmo ingenuo dei militanti che a volte — rasentando la superficialità e la negligenza — può accecare la loro prudenza ordinaria, rendendoli più indulgenti verso i nuovi venuti. È il momento, appunto, in cui vigilanza e divieti debbono moltiplicarsi.

La penetrazione di simili elementi eterogenei, portatori di una mentalità e di una struttura spirituale non affini a quelle dei militanti, non significa affatto uno sviluppo, né, tanto meno, un rafforzamento del movimento. Alle vocazioni spirituali e alle potenzialità rivoluzionarie del movimento questi individui non danno alcun contributo. Le loro tendenze si esprimono nel senso di turbare la stabilità della compagine preesistente e di allentare i nessi che uniscono i suoi membri. Rappresentano un pericolo temibile già per il fatto di innestarsi intempestivamente in un organismo da tempo articolato secondo una precisa conformazione e retto da norme costanti di disciplina.

Indisciplinati e petulanti, subdoli e in mala fede, i parassiti politici non osservano regole, non rispettano gerarchie. Tentano solo di insinuarsi dovunque, di accaparrarsi i centri nevralgici del movimento o di inquinare tutto quanto oltrepassa l'àmbito delle loro possibilità dirette. Costoro non si propongono uno scopo superiore, non guardano al bene della comunità in cui sono inseriti; mirano solo a un obiettivo da sfruttare nel proprio interesse. Il fatto che i loro intrighi vanifichino gli sforzi sinceri degli altri non li preoccupa minimamente — giacché possono abbandonare il movimento con la medesima facilità con cui vi sono penetrati. In loro non agiscono fattori morali, esigenze di comportamento conforme a quelle norme di 'stile' che la comunità s'era data...

La presenza di tali parassiti costituisce la piaga della vita politica in generale, e il flagello dei movimenti che si propongono la rigenerazione radicale della società. Non si farà mai abbastanza attenzione a questa genìa malefica, che si rivela infinitamente più pericolosa per i movimenti

generati da una visione spirituale e morale del mondo che per i partiti democratici.

Nell'organizzazione di questi ultimi, i parassiti rappresentano infatti una sottospecie zoologica caratterizzata da *sfumature* più sottili, nel bel mezzo di una fauna variopinta composta da sfruttatori, individui a caccia di profitti, trafficanti, raccomandati d'ogni sorta etc. All'interno di questi coefficienti ordinari del meccanismo partitico, essi riempiono un settore più perfido e impudente, ma senza per questo agitare e turbare in profondità le funzioni 'normali' del meccanismo... Qui i parassiti rappresentano un pericolo solo nel senso che sottraggono certe posizioni o determinati privilegi ai detentori consueti e ordinari del potere. L'unica differenza tra gli uni e gli altri consiste nella circostanza che i parassiti sono i politicanti dell'ultima ora, venuti a ingrossare le file fameliche degli aspiranti ai bocconi migliori della torta politica.

Per i movimenti, invece, volti alla rigenerazione spirituale della comunità nazionale, la penetrazione di simili elementi segnala l'insorgere di un pericolo davvero mortale. La loro immissione massiccia non solo provoca uno squilibrio interno tra i vari livelli gerarchici, ma suscita anche (e sopra tutto) un mutamento strutturale nella concezione di vita e nello stile di comportamento complessivo del movimento. Si può infatti fondatamente prevedere che essa generi degli attriti dissolventi tra i nuovi venuti, mossi solo da ingordigia arrivistica, e la 'vecchia guardia', educata alla rinuncia e al sacrificio disinteressato della propria individualità per il bene della comunità politica. Attriti e contrasti che colpiranno soltanto la 'vecchia guardia', più sensibile a questo tipo di attacchi: gli altri, invece, i parassiti, se ne infischieranno altamente di tutto il danno che la loro perniciosa presenza potrà causare.

A lungo andare, il comportamento di questi parassiti indebolisce l'organizzazione più disciplinata, quella meglio orientata sotto il profilo etico, quella più consapevole delle proprie responsabilità. La più elevata tensione ideale tende ad abbassarsi per effetto delle pressioni maligne e delle insinuazioni perfide di questi individui avidi di prestigio personale e di soddisfazione individuale.

Davanti a tale minaccia, un movimento di rinascita spirituale e politica deve prestare molta attenzione. Certo, tra coloro che si danno da fare per aderirvi alcuni appaiono sinceri. Ma la gran maggioranza è formata da avventurieri...

Di fronte a numerose richieste di ammissione, il movimento deve dimostrare ponderazione, cautela, senso dignitoso delle distanze. Occorre vagliare e selezionare con rigore le qualità umane degli 'aspiranti'. Se il fatto di avere ottenuto qualche successo aumenta il numero di costoro, non bisogna per questo lasciarsi possedere da esaltazione incontrollata. Una vittoria segna semplicemente una tappa nell'itinerario del movimento: una tappa da superare senza cedimenti o deviazioni.

Non bisogna mai dimenticare quella saggezza che Codreanu ha espresso nella *Circolare 117*: le adesioni sincere sono quelle che giungono

nei momenti difficili, quando un movimento — minacciato da ogni lato — difficilmente trova una mano amica,

Chi apporta il proprio aiuto e mette a disposizione la propria persona nei momenti di persecuzione e di ostilità generale, dimostra una affinità spirituale col movimento, rivela coraggio, dà prova di dignità, professa il suo intimo convincimento. Questi è un uomo di razza, un uomo 'in ordine' che merita rispetto e a cui si può accordare fiducia, giacché egli si fa avanti quando c'è tutto da perdere e nulla da guadagnare a disporsi sul fronte del movimento.

Chi invece affiora nella fase in cui le condizioni del movimento migliorano, dopo che gli impedimenti siano stati superati, questi risulta soltanto un ambizioso e un profittatore — un fattore di pericolo per l'inconsistenza del carattere e per i germi di disgregazione di cui è veicolo.

Per impedire l'infiltrazione dei parassiti non esistono specifici criteri di verifica. Occorre semplicemente impedirne l'accesso al movimento! Il loro ingresso compromette la linea morale di questo, mentre il loro apporto si rivela decisamente negativo nel presente e catastrofico nell'avvenire. A differenza delle masse popolari, i parassiti politici risultano irrecuperabili. Non credono a nulla di diverso dal proprio egosimo e dal proprio insaziabile interesse: sono i nemici del bene comune, del benessere della comunità, degli interessi della società, delle aspirazioni dei popoli.

Non bisogna mai fidarsi di coloro che vengono a esaltare le vostre qualità e offrirvi i propri servigi, dopo avervi trattato da miserabili nei periodi di dure prove. Si tratta soltanto di farisei!

Dovete impedire loro di continuare a esercitare la loro maligna influenza: bloccarli ai confini esterni della vostra concezione di vita, se non volete che ve la corrompano e la facciano andare in putrefazione...

Una nuova visione della società, una nuova immagine del politico deve custodire la sua purezza originaria, quella tensione ideale che le ha dato vigore, entusiasmo, tenacia. E a questo fine deve combattere senza tregua, attimo per attimo. E pur se radicata nel subconscio delle masse, deve difendersi dall'influenza nefasta di quanti non hanno nulla a che vedere con la sua dottrina. Un'opera di autentica, profonda trasmutazione del modo di sentire delle persone — sopra tutto di quelle che formano i quadri dirigenti — non può compiersi da un giorno all'altro. Essa richiede tempo, tenacia, abnegazione. Solo dopo molti anni di ininterrotta attività formativa questi 'uomini nuovi' diverranno supporti potenti per il movimento di rinnovamento.

Ricordiamoci sempre che non è il numero, la quantità a contare, ma la *qualità* degli uomini a valere — specie quando costoro assumano la responsabilità di guidare un gruppo. Sono loro a comporre l'ossatura inalterabile, a costituire la struttura immutabile, a garantire la vittoria del movimento. Grazie appunto alla condotta di questi uomini qualificati un movimento agisce, si trasforma, dura in mezzo agli attacchi avversari... Sarebbe un suicidio vero e proprio consentire un atteggiamento troppo indulgente nei confronti di chi non possiede invece né virtù intrinseche né propositi onesti. Qualsiasi apporto di elementi nuovi va preliminarmente

sottoposto a severissima selezione, valutato e accolto con grande cautela. Occorre prevenire l'immissione di forze che si traducono in tendenze centrifughe.

Il membro di un movimento di rinascita sociale che si ispiri a una visione spirituale e morale del mondo non si identifica nel semplice aderente di un gruppo politico. È un pioniere, un combattente, un militante: un uomo devoto alla sua causa fino al sacrificio di sé — un eroe a volte, un esempio sempre. Dedicata totalmente all'opera di trasformazione svolta dal movimento, la sua esistenza appartiene al movimento; per obbedire alla propria funzione e compiere la propria missione la sua vita deve osservare le regole di condotta impresse dal movimento.

La comparsa di parassiti in una compagine politica animata da purezza ideale e retta da precise norme etiche costituisce una minaccia permanente di dissoluzione morale e, con l'andar del tempo, di disgregamento irreversibile.

Nella lotta che la nostra comunità spirituale combatte per riedificare la società, occorre prima di tutto custodire la purezza dei quadri. Occorre assolutamente evitare che questi vengano contaminati dalle tesi e dai comportamenti diffusi dai parassiti politici. È, questo, un compito elementare, essenziale: non assolverlo renderebbe illusorio qualsiasi sforzo e inutile qualsiasi sacrificio.

---

[*] Circolare n. 117, Bucarest, 30 novembre 1937, in C. Z.-Codreanu, *Circolari e Manifesti*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1980, p. 180.

Ezio Sangalli
Voltar pagina

È l'invito che rivolge un giovane uomo-di-milizia attraverso questo suo scritto, suggerito — come egli ci precisa — da alcune vicende (non propriamente edificanti) che sono successe nel nostro 'arcipelago' (o 'atollo', o 'scogliera', se preferiamo chiamarlo altrimenti). L'invito non è esplicito, ma quanti avranno il buon gusto di raccoglierlo potranno rinvenirlo nelle 'interlinee' del testo. Il cattivo gusto di respingerlo, comunque, non deve impressionare... In fatto di gusti, è appunto buona creanza chiudere un occhio — che va tenuto ben serrato sopra tutto davanti a manifestazioni sgradevoli (Sennò, come si farebbe a prendere la mira, al momento opportuno?).

* * *

Nostra suprema ambizione è contribuire a forgiare un nuovo Stato in una fucina nuova, e piantarlo ben saldo sul 'nulla' che deve succedere all'attuale sistema negativo. Ma ci è mai successo di analizzare seriamente quale sia la fucina e che cosa significhi quel 'nulla'?

Gli errori in questo senso non sono stati commessi certo volontariamente, e vanno attribuiti in gran parte alla generosità e all'entusiasmo dimostrati da tanti camerati. Come possano due stati d'animo così elevati condurre a un fallimento piuttosto che a una vittoria, è proprio una delle questioni la cui soluzione riteniamo preliminare alla nostra attuale (ma tardiva) riflessione.

Per la sua complessità, la nostra visione del mondo risulta tale da spaventare anche il più nobile e perseverante degli animi, se assunta immediatamente nella sua interezza come *obiettivo totale.* Essa indica e comprende un insieme di sensi spirituali, etici e sociali, a loro volta diffusi in una serie di figure che si ricompongono in una immagine organica della vita — ma ciascuna di queste figure andrebbe scrupolosamente rilevata dal contesto generale, analizzata e verificata fino al suo reinserimento operativo nel mosaico.

Noi non lottiamo infatti per il raggiungimento di scopi immediati, quali possono venir perseguiti da altri politici: una diversa soluzione del problema economico, la scomparsa delle armi nucleari, la fame nel mondo etc. Noi aspiriamo al totale ribaltamento dei 'valori' su cui poggia la società entro cui (ma sarebbe più giusto dire: ai cui margini) viviamo, condizione preliminare al ristabilimento delle nostre norme di vita.

Quindi il nostro 'far politica' si traduce in una lotta molto più lunga e paziente e laboriosa, che ad alcuni può apparire utopica solo perché di essa non si scorge il termine, e ad altri inutilmente estenuante solo perché spaventosi sono gli ostacoli che s'incontrano lungo il suo cammino. Anche noi, a esempio, vogliamo la trasformazione del sistema economico, ma non miriamo solo a questo risultato. Anche noi siamo convinti che ogni uomo abbia diritto al sostentamento, ma non fondiamo solo su questa esigenza la nostra lotta. Così il problema generale è: come intraprendere la marcia per testimoniare e attuare gradualmente la nostra idea del mondo e della vita, senza disperderci rincorrendo solo uno dei suoi tanti coefficienti? Decidendo, innanzi tutto, *chi* siamo e individuando un'*unica* via da percorrere, che deve essere la *nostra* via: da seguire con risolutezza e coraggio, ma anche con pazienza e tenacia, consapevoli dei nostri limiti e d'altro canto sicuri della nostra qualificazione spirituale e delle nostre capacità psichiche e fisiche.

Troppo spesso purtroppo ci siamo lasciati sedurre da slogan eccitanti e parole d'ordine 'nobilitanti', senza pervenire realmente al nucleo del pensiero (e dei propositi) dell'estensore di un articolo e del promotore di un'azione — fidandoci dell'apparenza o dell'istinto o della simpatia. Sulla base di questa emotività politica si sono costituiti e radicati veri e propri *clan*, fazioni che sovrapponevano il personale al politico (o meglio surrogavano il politico col personale). Nessuno, crediamo, è rimasto esente da questa sorta di 'grippaggio'. Anche se umanamente comprensibile, ciò è

gravissimo. E non deve più accadere, anche a costo di dolorosi sacrifici là dove l'interesse comune (il politico) venisse a trovarsi di nuovo in contrasto con l'interesse personale.

Una volta colto e precisato il comune denominatore (e già questa non risulterà impresa facile), occorrerà non perderlo mai di vista, conformarvisi e subordinargli ogni nostro comportamento. Ecco che cosa dobbiamo decidere (ed effettuare) prima di proporci qualsiasi obiettivo specifico: di conoscerci senza riserve, di riconoscerci in tesi politiche e comportamenti esistenziali omogenei — o dividerci per sempre, senza residui 'sentimentali' di sorta, se a questo porterà coerentemente il nostro confronto. Senza paura, senza partire prevenuti nei confronti di alcuni o ben disposti nei riguardi di altri, solo con il patrimonio delle proprie idee e con la volontà di custodire il bene della nostra comunità.

Ci piaccia o meno, ci muoviamo in un'epoca razionalistica e materialistica dove non basta il 'cuore' (tanto meno soccorrono le buone intenzioni) per combattere, ossia per comunicare con la gente, per farsi capire, quindi per vincere. Oggi se vogliamo proporci come *reale* avanguardia occorre percorrere 'agilmente' il paesaggio attuale, usando strumenti attuali, affini a quelli efficacemente impiegati dagli avversari. Occorre trasferire il nostro esempio e il nostro pensiero tra la gente, certo nel rispetto di una dignità che noi siamo forse tra i pochi a osservare, ma senza disdegnare alcun confronto e alcun passaggio che per quanto accidentato ci conduca sulla via maestra.

Non guardiamo troppo in là nel futuro, e non temiamo che questa limitazione di orizzonti significhi perder di vista gli obiettivi finali. Accostiamoci invece di più al domani prossimo: con un passo che mantenga un ritmo costante, disciplinando quelle sollecitazioni al dopodomani che, quando non servano a costruirsi illusori *rifugi*, si risolvono in tentazioni aberranti. Chi veramente sa di compiere il proprio dovere nella comunità, sa di svolgere una funzione per la comunità: di rappresentare quest'ultima mediante il proprio servizio. La comunità esiste nel tempo e dura attraverso il suo scorrere, perché le sue radici di vita attingono alle stesse fonti di questo. Come può un membro della comunità preoccuparsi del tempo e avere fretta? Prima di lui, un altro membro ha occupato il suo posto; dopo di lui, un altro membro lo occuperà. La consapevolezza di appartenere alla comunità deve darci la serena sicurezza che il nostro 'rilievo' (impersonale), nell'adempiere la nostra missione, sta nell'essere *fungibili* — il nostro orgoglio (individuale), nell'essere *funzionali*.

Marcantonio Bezicheri
Il santino del centenario

Marco Bezìcheri ci ha onorato facendoci pervenire questo suo scritto, dal carcere di Pisa dove è rinchiuso. Chi ce lo ha trasmesso ci invita a «scrivere un 'cappello introduttivo' che sottolinei la condizione di perseguitato politico ed evidenzi le qualità umane dell'avv. Bezìcheri». No, rifiutiamo: perché sarebbe stonato esaltare le fattezze di un 'paesaggio' quando ce lo troviamo costantemente dinanzi agli occhi, lo viviamo, ne siamo parte ed esso è parte di noi. Del resto, i paesaggi dell'anima si guardano e si custodiscono nell'anima, non si ritraggono. Da vent'anni ci difende tutti quanti, Marco Bezìcheri: gratis et amore Ideae *— non da avvocato, ma da soldato politico in toga. Ora, dopo vent'anni di una milizia che lo ha visto testimone generoso della storia della nostra comunità e parte appassionata delle vicende dei suoi membri, gli vengono mosse accuse insensate. Non abbiamo bisogno di attendere l'esito del processo per sapere che questo nostro camerata è un uomo giusto il quale sta patendo ingiustizia. Non abbiamo bisogno di giudicare per sapere che la verità è con la sua milizia, la menzogna con la malizia dei suoi accusatori.*

* * *

Da nove mesi sto a riposo in uno di quegli istituti dove sempre più spesso vengono concentrati, in questo sistema diretto effettivamente da centrali occulte e servizi segreti, coloro che dissentono, coloro che non accettando il gioco della «democrazia mafiosa e massonica» tentano — ingenuamente, ossia con purezza di intenzioni — di sollevare veli che coprono verità terribili. Verità che debbono restare nascoste, per mantenere viva la favola giacobina dell'orco: della perenne, sanguinaria 'cospirazione', utile per giustificare tutti i fallimenti e coprire tutte le vergogne politiche, sociali, economiche di cui si è resa responsabile l'oligarchia del sistema.

Qui mi ha raggiunto l'invito a scrivere qualcosa per questo numero di «Risguardo» dedicato ai vent'anni di durata delle edizioni di Ar. Non scriverò di cose che riguardino il mio caso giudiziario, perché esso, nelle sue linee generali, è facilmente sintetizzabile nella macchinazione ordita per togliere di mezzo qualcuno che — ricercando e sostenendo una verità diversa da quella che in certe vicende processuali doveva essere la verità 'consacrata' — acuiva il risentimento dei 'registi', ne contrastava l'arrogante egemonia: dava-ai-nervi, insomma.

Per 'evadere' mi rivolgerò a un argomento di attualità, che ho seguìto attraverso gli echi che mi son giunti e continuano a giungermi di qua di queste mura: quello del centenario mussoliniano. Può darsi che sul mio giudizio influisca la condizione in cui mi trovo e il pensiero dei tanti (troppi!) giovani, prigionieri e ostaggi del sistema in conseguenza di una «caccia alle streghe» che si vorrebbe ora far dimenticare — ma questo «centenario» mi ha dato e mi dà fastidio. Anche e sopra tutto perché tutta

questa 'rivalutazione' di Mussolini e del fascismo (quando solo l'altro ieri era ancora reato parlarne bene!) consiste (eccettuate alcune opere qualificate e rigorose che rimarranno nell'àmbito dei cultori di studi storici e politici) nella esaltazione — condotta nello stile oleografico da «Domenica del Corriere» — di tutto ciò che di giulebbosamente deteriore e di deteriormente italiano nel fascismo vi era ed è rimasto nella società politica al fascismo succeduta.

Le immaginette, i 'santini' son quelli che riproducono la figura di Mussolini 'buon papà' degli italiani (come ora quella di Pertini, 'buon nonno'), le orazioni su 'la legge e l'ordine', la 'tranquillità' borghese soddisfatta dai treni-che-arrivano-in-orario, il patriottismo a buon mercato, che vuole 'sfogarsi' in parate e bandiere al vento — sempre pronto comunque a franare di fronte a prove difficili e dure (insomma, lo stesso patriottismo delirante che ha salutato come trionfatori i nostri «missionari della pace» al ritorno dal Libano).

Proprio tali odierne 'rivalutazioni', più delle calunnie e diffamazioni di ieri, ci fanno pensare al fascismo come a una rivoluzione fallita, costringendoci a meditare sulle ragioni per cui un movimento così vasto e profondo mancò il suo scopo. Certo, la prima e più immediata ragione appare essere una guerra perduta, che trascinò dietro a sé tutte le vecchie opposizioni risorgenti e trionfanti, in una 'personificazione' addirittura mondiale, sotto la duplice veste dei due blocchi.

Ma già prima della guerra il fascismo, come *movimento nazional-popolare per una rivoluzione politico-culturale*, era stato inceppato dall'interferire in esso di socialismo e di liberalismo, di democrazia e di nazionalismo, tutti elementi che lo circoscrivevano e lo identificavano ciascuno per conto proprio, impedendogli di assumere quella fisionomia 'differenziata' che sarebbe stata possibile solo attraverso il loro efficace superamento. Inoltre, proprio quella che fu l'*occasione* per la sua ascesa — la grande paura dei benpensanti — già implicava il tarlo della sua decadenza. Nelle origini del 1919-20, la borghesia affluì al fascismo perché ossessionata dal «pericolo rosso». Combattuti fra l'amore (più padronale che paterno...) della comunità nazionale e la paura che venissero intaccati i loro interessi concreti, i borghesi non aderirono al fascismo in quanto lo scorsero come fenomeno rivoluzionario, ma perché lo videro e — alcuni forse inconsciamente — lo interpretarono e poi lo plasmarono come un meccanismo conservatore, un veicolo di restaurazione della (loro) legge e del (loro) ordine.

Il fascismo cercò, è vero, bene o male, di educare le giovani generazioni ai nuovi princìpi e alle nuove idee, di coltivare e formare l'«uomo nuovo», ma un clima morale, un'atmosfera etica in cui temperare caratteri eroici non si improvvisa. Per questo la nuova visione del mondo compenetrò solo una minoranza, che ebbe vita difficile e tormentata, accorgendosi sovente di essere incompresa, inascoltata, se non addirittura perseguitata. Essere eroi in un mondo eroico riesce (relativamente) facile, essere eroi in un mondo di mediocri risulta quasi sempre un'impresa disperata. Da qui deriva quel senso di fatalistico pessimismo che sembra trasparire, a un certo momento, dagli scritti e dalle lettere dei principali esponenti di

quella minoranza di eroi, i Berto Ricci e i Guido Pallotta — e l'aristocratico distacco di un Evola. Da qui deriva pure che, quando l'Italia fascista intervenne nel secondo conflitto mondiale, la guerra fu condotta senza entusiasmo e senza fede dagli alti comandi militari, non suscitò quella mobilitazione totale del fronte interno che sarebbe stata necessaria — e gli episodi di eroismo, che pur vi furono, scaturirono sempre e solo dall'azione di minoranze di veri credenti e militanti.

Malgrado questo occorre riconoscere che nessun movimento politico in Italia potrà compiere quello che ha compiuto — e sopra tutto che avrebbe potuto compiere — il fascismo.

Indubbiamente, il fascismo aveva impresso un ritmo più responsabile alla vita sociale italiana, riflettendo la volontà di affrontarne e risolverne i problemi, aveva posto l'Italia al centro della scena internazionale, aveva espresso una concezione del mondo che, pur colta e professata solo da una minoranza, ebbe ad ampliare i contenuti, gli orizzonti, il 'respiro d'azione' della politica italiana in ogni campo. Questo, almeno parzialmente, è quanto viene riconosciuto dagli stessi 'rivalutatori' del centenario.

Ma l'essenza del fascismo-movimento, ciò che ai nostri occhi fa del fascismo una moderna incarnazione politico-culturale dei tratti dell'anima della grande Tradizione indo-europea, è qualcosa che, oggi come allora, rimane in Italia patrimonio dei pochi che ne sentono la vocazione e che — anche attraverso l'approfondimento di temi culturali spesso rigettati dai canali di diffusione della cultura ufficiale — intendono in essa e per essa fortificarsi. È concezione di vita non come vanità e vacuità, ma come dovere, vissuto responsabilmente, impersonalmente. È superamento della dimensione materiale dell'esistenza, volontà di non sfuggire alle angustie e alle avversità, decisione di rappresentare e testimoniare le idee nel mondo degli uomini secondo uno stile disinteressato di lotta che si giustifica da solo, senza alcuna emozione per le 'conseguenze'. Identità di vivere e di morire, giacché si vive per morire e si muore per rinascere. «*La vita dell'eroe comincia dopo la morte*»: era un motto assai diffuso durante il periodo fascista.

Al di là di tutte le sue inadeguatezze, limitazioni, contraddizioni, per chi lo capì e lo visse sino in fondo il fascismo costituiva la moderna conformazione degli elementi di quella grande verità che, attraverso un lungo svolgersi di secoli, giungeva come un'eco lontana dagli albori stessi della nostra civiltà e della nostra Tradizione. «Non preoccuparti né della vita, né della morte, perché tanto è certa la morte per colui che nasce, quanto la nascita per colui che muore. Guarda in faccia il tuo dovere senza titubanze, perché per un *Ksatriya* nulla v'è di meglio che un giusto combattimento». Erano i precetti dell'etica aria della *Bhagavad-Gītā* che sconfiggevano le regole di un Cristianesimo divenuto troppo 'comodo' e 'facile', le note del «Canto del Beato» che, superando le sincopi di epoche oscure, rianimavano l'Europa estenuata del XX secolo. Ma di ciò i cultori del centenario non parlano.

Del resto, se questa verità, questo 'nocciolo' chiuso e celato all'interno del frutto fascista, risultava difficilmente comprensibile e di rado com-

preso ieri, come si può pretendere chę lo sia agevolmente oggi? Oggi, ancor più di ieri, la «gabbia d'acciaio» della società borghese ha rimosso ogni forma residua di religiosità e si è compiutamente (e coerentemente) tradotta in quella civiltà dei consumi in cui qualsiasi valore ideale risulta surrogato dalla valutazione dell'interesse. Come prevedeva lucidamente l'antifascista Adriano Tilgher: «L'amore del lusso è divenuto universale... Tutte le classi sociali ne sono affette... La crescente produzione, ansiosa di assorbimento, va davanti al bisogno, lo sollecita, lo sferza, lo crea all'occasione. I progressi della tecnica ben presto rendono di uso comune ciò che un tempo fu oggetto di lusso. Il bisogno, allora, sale di un piano e tutte le classi sociali sono travolte dal vortice... Si spegne la fiamma dell'individualità, perché chi persegue il lusso dovendo conformarsi alle opinioni correnti, deve atteggiare la vita secondo uno schema che viene dal di fuori e che non egli ha creato. L'individuo rinunzia a sé stesso...».

Malgrado questo panorama desolato e desolante, non manca chi, di fronte ai fallimenti dei tentativi di «unione uropea», al di fuori e al di sopra dei discorsi del centenario (anch'esso tipico prodotto consumistico) avverte che i popoli non vivono di solo pane. Chi avverte che è necessario che l'Europa ritrovi la sua «anima perduta». Alle edizioni di Ar va riconosciuto il merito di esprimere queste esigenza e di procedere con serietà e tenacia in questa ricerca. Il che, di questi tempi, *produce* niente, ma non *è* poco — e, comunque, *significa* molto.

Associazione culturale 'I due lati'
Due lettere controcorrente

Mi era capitato di leggere sul periodico «Ideogramma» (redatto, suppongo, da giovani simpatizzanti o seguaci 'eretici' del M.S.I.) un articolo relativo alla vergognosa installazione dei missili statunitensi sul nostro territorio nazionale. Al camerata che me l'aveva fatto pervenire avevo esposto brevemente la mia opinione, 'critica' riguardo ad alcuni punti dell'articolo, ricordandogli inoltre la circostanza che.. nel 1948 il M.S.I aveva mobilitato i propri aderenti contro *l'approvazione del «Patto Atlantico». Per ragioni la cui razionalità mi è oscura, le mie lettere personali non solo vengono 'decifrate' da censori (sempre) o da magistrati (sovente) o da giornalisti (talvolta), ma quando finalmente giungono ai destinatari, succede che costoro — dimenticando la riservatezza e applicando una disinvolta 'proprietà transitiva' — le esaminino assieme a qualche loro amico. Subendo una*

sorte del genere, quella mia lettera mi ha procurato il piacere inatteso di ricevere uno scritto di Gianluca Virgilio, giovane redattore (immagino) di «Ideogramma». — *«Ho avuto modo»* — mi scriveva questo camerata —, *«tramite vie traverse, di leggere alcune righe di una lettera da te inviata a un tuo camerata, nella quale parli di 'Ideogramma'.* [...] *Vorrei, a tal proposito, chiarire alcuni punti dell'articolo* Missili *che, se ho letto bene, ti ha lasciato un po' perplesso. Il pensiero fondamentale è espresso nelle prime righe di tale articolo: 'Un punto deve essere assolutamente chiaro: non si può accettare che il territorio nazionale diventi un arsenale atomico in mano ad una potenza straniera...'* [...] *Il successivo svolgimento dell'articolo ha, almeno nelle nostre intenzioni, lo scopo di esporre, a grandissime linee, il punto di vista di quanti — nell'estrema destra italiana — auspicano ciecamente la famigerata installazione dei missili in Italia e in Europa. A costoro noi dobbiamo rivolgerci e l'unico modo per ottenere qualche risultato in termini di persuasione è cercare di smontare pezzo per pezzo gli argomenti da loro sostenuti. L'accenno al 'margine all'interno del quale [una superpotenza possa] muoversi liberamente' vuole alludere al fatto che, tutto sommato, USA e URSS vanno abbastanza calmi per quanto riguarda l'uso effettivo delle armi nucleari e lo scontro frontale. Da ciò si può dedurre che l'installazione dei missili non è poi così indispensabile come Montanelli vuol far credere... Una volta che il lettore di estrema destra si fosse convinto di ciò, occorrerebbe insistere sul fatto che tale famoso margine è abbastanza ampio da permettere una scelta militare indipendente da parte di alcuni Paesi, fra cui l'Italia, senza che l'equilibrio (che l'articolo si sforza di indicare meno instabile di quanto comunemente si creda) venga meno. Tutto questo è sostenuto, nell'ipotesi che esista la volontà politica di staccare l'Italia dalla Nato. Ovviamente, poiché tale volontà non esiste, tutto il discorso diventa molto teorico, ma se per qualche caso, oggi imprevedibile, uno dei governi europei occidentali prendesse una decisione radicale in tal senso, non si può escludere che il 'contagio' salutare si estenda, specie a Paesi dove già è forte una componente pacifista-ecologista* [...]». — *A questo punto, dovevo rispondere. Invece di provvedervi direttamente, ho pensato di rivolgermi alla f(r)azione più intransigente del gruppo di Ar, quella che si raccoglie sotto l'insegna dell'associazione culturale 'I due lati'. Il contenuto della loro risposta a Gianluca Virgilio, trasmesso a me perché lo inviassi a quest'ultimo (e, forse, per concedermi la soddisfazione di apporre anch'io, una volta tanto, il 'visto per censura'??) mi ha trovato d'accordo,* pienamente e senza riserve. *Pur non essendo destinate alla pubblicazione, ho ritenuto di inserire queste due lettere in* Risguardo, *poiché vale la pena che i Lettori di Ar le conoscano. (Né ho richiesto la doverosa autorizzazione degli autori... De resto, solo la mia intimità epistolare dovrebbe subire pubbliche 'esplorazioni'?)*

* * *

Caro camerata,

Franco Giorgio Freda ci ha invitato a rispondere alla lettera da te indirizzatagli. Lo facciamo — credici — con estremo piacere.

* * *

L'attuale situazione internazionale vede l'agitarsi di fuochi di rivolta ovunque nel mondo, con una prolificità ed efficacia che inequivocabilmente danno alla nostra epoca il marchio d'una èra di transizione (da una forma selvaggia e mercantilistica di sfruttamento a una rivendicazione all'auto-determinazione e alla ri-scoperta del proprio retroterra spirituale, culturale e politico da parte dei paesi oggetti dello sfruttamento). Dal Marocco alla Tunisia all'Egitto all'Etiopia alla Namibia, dall'Iran alla Siria al Libano all'Afghanistan all'India alle Filippine, dal Nicaragua al Salvador al Guatemala alla Colombia al Perù alla Bolivia al Cile all'Argentina è una incendiaria costante di rivolte, di rivoluzioni in embrione — spesso abortite, è vero, ma sempre rinate.

Estranea a questi processi rimane l'Europa: con le uniche eccezioni dell'Irlanda e dei Paesi Baschi, nulla in Europa sembra animare il popolo alla lotta[1]. Le avanguardie qui nascono e muoiono senza una continuità che assicuri loro un saldo radicarsi fra gli strati popolari. Non esiste da noi quell'affinamento critico, quella chiarezza metodologica e intellettuale che ricompongano (con la lentezza delle ère) i fili invisibili che legavano gli uomini a una fede, degna d'esser vissuta senza compromessi sino in fondo. Si tratta, com'è chiaro, d'una mancanza di uomini, di cui la fragilità dei programmi è uno specchio. Divorata da Usa ed Urss, l'Europa non ha *nessuna* possibilità di far crescere nel suo seno un'entità in grado di renderla finalmente libera ed unita.

Non saranno le lotte dell'IRA o dell'ETA (o l'esempio dell'Albania) a far di questo immondo agglomerato di mercanti una comunità, proprio perché tali lotte — sinché rimarranno legate ad una visione nazionalistica dello scontro — non avranno alcuna possibilità (e dignità storica, vorremmo aggiungere) di vincere. Nonostante abbia dietro il popolo (il *suo* popolo) l'Irlanda non sarà mai unita, fino a quando l'Inghilterra considererà vantaggioso sfruttare le industrie dell'Irlanda del Nord, mantenendo in uno stato di costante dipendenza l'intera Irlanda; fino a quando la sua posizione strategica sarà considerata importante dall'imperialismo anglosassone, ma soprattutto fino a quando non si vorrà creare un gravissimo precedente, suscettibile di porre in pericolo il sistema generale di oppressione nell'Europa contemporanea: ovvero che un paese in armi, con la sola forza delle sue mani, sia riuscito a sconfiggere uno degli eserciti più potenti del mondo, una delle civilizzazioni più rabbinicamente indistruttibili e perverse che esistano. Una tale pietra dello scandalo in Europa appare oggi impensabile! Meglio, molto meglio lasciar consumare questa rivoluzione nell'oblio degli anni; assai più efficace far muggire i tori nelle stalle, dimostrando loro, con l'inevitabile sconfitta, l'irrealizzabilità d'un radicale cambiamento.

Noi Europei possiamo pure infiammarci per la «Lunga Marcia», gioire

per le vittorie del Sandinismo, esultare per la rinata vitalità dei Pellirosse negli Usa, ma solo scrivendone sui nostri fogliacci, involgarendo tali argomenti a puro motivo di conversazione. Non potremo mai realizzare ciò che bramiamo nella nostra terra... Quanto ai missili, tanto can-can giova certo al sistema che dimostra (con una stupida costante rozzezza propagandistica, consentita solo dall'inarrivabile grossolanità di queste masse senza volto) come la dialettica democratica del confronto sia fatta salva e come la maggioranza del parlamento — eletto dalla maggioranza del popolo italiano — voglia, nonostante tutto, i suoi Cruise sotto il letto. E giova, lo si badi bene, con eguale efficacia e con modalità solo superficialmente diverse, a Roma come a Praga, a Bonn come a Varsavia. Per loro va bene parlare oggi dell'imperialismo dell'altra parte, domani dei missili necessari per difendersi, dopodomani dell'esigenza di inviare le truppe a Suez, fra un po' dell'indispensabilità di bloccare il Golfo Persico — e tutti giù, da buoni sudditi, a rispondere ai ritmi scanditi dal sovrano, senza inquadrare l'aspetto *complessivo* del problema e successivamente svilupparne le specificità.

Dobbiamo essere noi a scandire i ritmi dell'informazione, se vogliamo fare contro-informazione. Non esiste un problema missilistico, né tanto meno un problema di difesa della *patria* (quale, *quella dei mercanti e degli omuncoli? ma che sprofondi pure*!): esiste la perpetuazione di un asservimento del popolo europeo che grazie all'accordo (non possiamo nemmeno definirlo — per scusarci — tacito, dato che di poco si è parlato come di Yalta) fra le superpotenze viene capillarmente attuato. Non c'è competitività fra Mosca e Washington; i loro tanto strombazzati urli fra litiganti sono, per chi possieda un'acustica corretta (e correttiva) suadenti voci di amanti in amplesso, che danno al loro gioco amoroso l'eccitante veste della violenza. Quale ungherese oserà fiatare di indipendenza dall'occupazione sovietica sapendo di essere un bersaglio nucleare? Quale italiano uscirebbe dalla Nato sapendo che a poche centinaia di Km di distanza gli SS farebbero in un attimo un boccone di lui? «Dobbiamo lottare sì, non per liberarci dall'oppressore, ma per far in modo che i due giganti non litighino troppo: dobbiamo essere buoni, se vogliamo che la specie umana continui». (Qualcuno la pensa diversamente? Otto anni di carcerazione preventiva e chi si ricorderà più di lui! E se darà 'fastidio' anche dentro, ci son pur sempre le cadute dalle finestre, i suicidi, i braccetti della morte, i vetri divisori, i citofoni, le cineprese ed i microfoni in cella, gli ospedali psichiatrici, la vulnerabile famiglia — tutte soluzioni che van sempre bene).

«Facciamo i pacifisti, e chiediamo che i grandi si incontrino a tavolino e si stringano la mano, così che noi possiamo continuare la nostra vita di merda».

In una realtà tanto abnorme, anche una parola sul tema specifico che dimenticasse la visione d'insieme diventa acqua portata al mulino dell'establishment. Ed è questa la realtà da considerare con una analisi disincantata e disillusa, che dia come frutto l'elasticità d'azione.

* * *

Oggi esistono due entità incarnanti il medesimo principio brutalmente economicista: gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. Nei primi, il pantano d'un paese senza Tradizione, senza passato: un'accozzaglia dei rifiuti del mondo che distrusse la sublime civiltà dei Pellirosse. Un mondo privo d'ogni trascendenza, massificato e modellato come *nessun altro* dai mass-media, colonizzatore nella maniera che mai un gesuita o un conquistador avrebbe eguagliato. L'uomo massa negli Stati Uniti è già il passato, ed Orwell rappresenta solo un piacevole ricordo. Il tocco mercificante della civilizzazione statunitense (statunitense, non americana, ricordiamocelo: l'America è Toro Seduto, gli Incas, Che Guevara) ha polverizzato qualsiasi realtà sia pur superficialmente superiore, dandole un prezzo da mercato, come tutto. Cattolico? non vali tanto: un presidente ammazzato (che fa tanta scena), il controllo di alcuni posti chiave, una chiesa progressista ché si differenzi dalle altre. Musulmano? Uhm... Se ti piace Hussein di Giordania o il piano Fahd puoi sperare di diventare animale da salotto. In caso contrario, sarai braccato sino al tuo annientamento e/o assopimento. Protestante? sei quasi tutto: hai i calvinisti e i puritani di Boston e San Francisco dalla tua, tieni in mano molto del potere del «paese più libero e felice della terra», «di questo grande paese chiamato da Dio a ripulire il mondo dal bolscevismo». Ebreo? sei a casa tua: ingozzati pure!

Essendo così mostruosamente priva di essenza superiore, la nazione statunitense costituisce la realtà più solida fra le due: dal Texas alla California al Montana lo stesso demiurgo ha modellato questa feccia ottenendo risultati tanto omogenei, da rendere imprevedibile, per chissà quanto tempo, alcun sommovimento di carattere interno.

Dall'altra parte l'Unione Sovietica: tecnocrati senza volto che controllano e dirigono il paese, il sentimento del Divino attaccato dal socialismo scientifico (perciò infallibile!), un popolo che, in misura crescente, guarda sì con insofferenza all'elefantiaca macchina burocratica del sistema, ma per poi rivolgersi con invidia all'efficientismo dei paesi occidentali, così liberi, così funzionali, così ricchi...

Eppure, all'interno del plantigrado sovietico non esiste la stessa realtà senza volto degli Usa: in quest'immensa regione che va dal Baltico alla Camciatca, realtà a noi familiari, enormemente più familiari che non quella statunitense, si agitano. I Russi, popolazione indoeuropea[2], costituiscono l'ossatura del sistema sovietico, e occupano i posti di reggenza con schiacniante superiorità: «Gli Uzbeki, come tutti i nostri popoli, uguali tra uguali, hanno un fratello maggiore, il grande popolo russo» (intervento di Rashidov al XXV congresso del PCUS). Esiste in queste terre un contadinato che il sistema sovietico — il quale sino a Stalin ha, comunque, rispettato un rigoroso bolscevismo guerriero e panslavico — non è riuscito ad annientare. Ed è qui, a questa entità a noi vicina — che del resto ritroviamo negli altri paesi dell'Est — che deve rivolgersi la nostra attenzione. Il contadino russo, polacco, lituano, ceco, bulgaro è oggi la prima vittima dell'imperialismo sovietico: ancor prima degli Afghani sono questi

popoli a provare i morsi della repressione statale.

Come ogni imperialismo che si rispetti, Mosca ha bisogno dell'assoluta tranquillità interna per dominare all'esterno: è l'Azerbaigiano, l'Armeno, il Lettone a pagare le truppe in Afghanistan, in termini di repressione culturale e politica prima ancora che economica. Inoltre, occorre considerare che, mentre negli Usa le diverse etnìe — avendo trovato un terreno vergine da conquistare — furono facilitate nel creare una omogeneizzazione antropologica e culturale, nell'Unione Sovietica con-vivono entità radicalmente differenti e tutte riconducibili a una loro storia e tradizione ben precise (è noto infatti che una più oculata politica bellica da parte del III Reich avrebbe suscitato l'adesione delle popolazioni occidentali non russe alla lotta del Nazionalsocialismo). Ciò situa le tensioni etniche e religiose nell'Urss a un livello molto più elevato che non negli Usa. Le popolazioni Indo-arie ai confini con Iran e Afghanistan ritrovano la loro identità comune nell'Islâm (e non nel sistema sovietico), nello stesso modo in cui un contadino slavo vedrà sancito il suo panslavismo dalle mani dell'Ortodossia Cristiana che non da quelle del Soviet Supremo.

Queste realtà supernazionali sono oggi pensabili anche al di là dei confini attuali e di quelli puramente ideali dell'identità religiosa? Noi crediamo di sì: *crediamo che i tumulti del sistema sovietico possano portare alla rigenerazione dell'Europa grazie alla conquista dell'Europa stessa da parte dell'Est.* Le scosse provocherebbero la scomparsa dell'Unione Sovietica in quanto tale e assesterebbero un durissimo colpo all'imperialismo statunitense, che verrebbe cacciato via dal suolo europeo e definitivamente respinto sulle sponde del Pacifico (verso cui oggi si tende). L'Europa, così forgiata dal sangue e dalla spada, ri-nascerebbe dopo Roma, ma con la capitale spostata 2.500 Km a Nord-Est. Ovviamente, il ruolo di guida spetterebbe ai liberatori; ma qualcuno forse avrebbe conteso a Roma tale funzione al tempo di Augusto? Chi avrebbe mai discusso il ruolo di faro che la Germania nazionalsocialista avrebbe assunto al termine della guerra, se solo questa avesse avuto esito diverso? Del resto ciò è giusto: quando in un corpo sano (*meno guasto?*) vengono inglobate cellule malate, spetta alla parte sana condurre l'epurazione, per far sì che il tutto rimanga pulito e fecondo. Lo ripetiamo: *non è alla realtà imperialistica chiamata Unione Sovietica che potrebbe un giorno spettare tale compito, ma alla entità nazionalpopolare denominata Russia.* L'eterogeneità europea sarebbe salvaguardata dalla struttura federativa, che potrà costituirsi se esisterà — in ogni paese — un'avanguardia che sappia conquistarsela sul campo: un avanguardia forgiata dalla grandiosità degli eventi e spuntata dal seno della tradizione. L'Unione Sovietica sparirebbe in quanto entità extraeuropea: sarebbe per lei impossibile lanciarsi verso Ovest mantenendo un piede fin sotto le coste degli Stati Uniti. I paesi asiatici acquisterebbero la loro indipendenza, mentre le popolazioni musulmane sarebbero naturalmente portate a unirsi fra loro e con gli stati islamici confinanti. L'inasprirsi della conflittualità etnica, spirituale, sociale e militare nei paesi dell'Est — e in Russia in particolare — ha come necessaria

conclusione l'esplosione esterna di tale conflittualità e l'annientamento della repressione imperialistica sovietica. Alla lunga, i legami fra un Russo e un Tedesco saranno più forti dell'odio «secolare» (e, in quanto tale, «recente») che li divide. Il naturale terreno d'azione di questo sano contadinato è l'Europa. Spetta alle avanguardie dei singoli paesi conquistare una dignità nell'Europa del futuro.

Il sistema borghese non è eterno. Le forze che un giorno potranno ripulire l'Europa esistono in potenza solo all'Est di questa. Se tali potenzialità non sarano sfruttate, allora tutto sarà possibile: da un'Europa delle Signorie, totalmente annullata dalla scena mondiale, a un'Europa musulmana legata alla grande patria islamica.

* * *

Saremmo lieti di conoscere le tue (e le vostre) impressioni, consci di come un dibattito su questi temi rappresenti una fondamentale esigenza di tutto l'ambiente nazional-popolare.

[1] A onor del vero ci sarebbe anche l'Albania, ma in questo caso — trattandosi d'una rivoluzione già al potere e consolidata — essa fornisce un esempio che più che mobilitante definiremmo confortante.

[2] In queste terre tale espressione mantiene ancora un senso, dato il riguardo con cui, nonostante la patina internazionalista e marxista, è preservata la razza da contaminanti contatti con l'esterno: culturali e sociali prima ancora che etnici. Con quest'ultima precisazione intendiamo chiarire che non vogliamo dare connotati biologici alla questione razziale. È noto infatti come popoli etnicamente integri, quali a esempio gli Scandinavi, siano totalmente defunti dal punto di vista della civiltà tradizionale e vivano in un'epoca di soporifero vuoto pneumatico. In questo caso (ossia per quanto riguarda i Russi, e più in generale gli Indoeuropei dell'Est) si vuole sottolineare come in loro sia meno marcata l'opera di distacco dalle tradizioni guerriero-contadine delle origini.

Carlo Terracciano
I giardini di Allah

Assieme allo scritto in cui Carlo Terracciano ha rappresentato il punto di vista del gruppo di Ar sulla rivoluzione islamica iraniana, ci è pervenuto un 'manifesto' composto da un gruppo di giovani Lettori che si firmano Jamshîd (dal nome di un eroe civilizzatore dell'antico Iran, assimilato dalla tradizione islamica al re-profeta Sulaymân). Lo pubblichiamo in fronte all'articolo di Terracciano perché, secondo noi, qui svolge con maggior efficacia la sua funzione: di proemio ispirato che introduce a una scrittura entusiasta per suscitare una

lettura 'appassionata'. Secondo noi... Infatti, non abbiamo perduto né il pelo (incanutito, se mai), né il vizio: di preferire il fervore (per non dire il 'fanatismo') all'entropìa dei sentimenti.

* * *

«Il Tuo spirito si è mischiato al
mio spirito, come l'ambra si lega
al muschio odoroso.
Ciò che Ti concerne concerne me,
sicché Tu sei me, senza più separazione».

Nei volti e negli spiriti rudi, essenziali, provati dei *Pasdaran*;
nell'entusiasmo e nella serenità eroica dei giovani piloti delle basi segrete di *Bandar Abbas* e *Chah Bahr*, i «volontari della vittoria» che «alla divisa regolarmente aggiungono la fascia rossa dei martiri della Guerra Santa»;
nella sobrietà e nella «povertà» delle miliziane armate, in châdor;
nella guerra dove «il cuore del soldato conta più della tecnologia bellica perché è il coraggio che vince, la fede, ancor prima dell'intelligenza»;
nella devozione, nella fedeltà estrema al Principio, nella dedizione 'luminosa' dei fedeli, nel sangue aspro dei combattenti, nel sacrificio ultimo della Jîhâd, nel grido di battaglia «*Allah akbar*»;
nella lotta instancabile contro il sionismo e l'imperialismo dell'Est e dell'Ovest
— sentiamo il divino.

Le brevi righe che precedono sono 'dedicate' alla Rivoluzione Islamica dell'Iran. Un'affinità 'simpatica' si è stabilita tra di 'noi', legandoci a un Movimento che, sopra tutto nelle sue espressioni più spontanee e autentiche, riesce a 'evocare' delle realtà e a schiarire degli orizzonti di vita — attraverso la liturgia dell'azione guerriera — in cui si scorge, col cuore, la presenza della Tradizione. La Rivoluzione Islamica dell'Iran suscita in noi dei 'richiami lontani' (perché, in ultima analisi, remoti) che troviamo — di volta in volta nella storia — riproiettati nel presente, dove le immagini si accavallano e si 'confondono'... sino a perdere la loro natura temporale.

Jamshîd

* * *

«Ho pregato Dio di illuminarmi ed Egli, nella sua infinita bontà, mi ha fatto ricordare le carovane verso la Città Santa... Ti ho visto popolo mio, mentre preparavi al mio comando il tuo pellegrinaggio» (Da *Cittadella*, CXCIX, di A. De Saint-Exupéry).

«In nome di Dio Clemente e Misericordioso»... e parole ripetute da ben oltre un millennio dall'alto dei minareti o nel chiuso delle moschee acquistano nuova vita, corrono lievi su montagne aspre e riarse pianure, oltrepassano continenti ed oceani, varcano le inutili frontiere segnate dalla

cupidigia dei potenti, come un vento dapprima quasi furtivo, impercettibile che poi cresce e si rafforza e prorompe alfine; vento furioso dei deserti che solleva i milioni di granelli di sabbia da tanto tempo immoti nell'ardore incandescente del giorno, nel gelo lunare di una notte troppo lunga. Un gigante si ridesta dal sonno secolare e l'urlo liberatore di tutto un popolo, di milioni e milioni di uomini e donne si fonde con quello furioso del deserto ed erompe negli immensi viali di Teheran, per gridare al mondo intero, sorpreso ed attonito, la lieta novella del più grande evento storico di questa seconda metà del XX secolo che già prepara l'imminente avvento del Terzo Millennio degli altri popoli del mondo: l'Islam è risorto!

«*Allah akbar*» si inneggia oramai dal Marocco all'Indonesia, da un capo all'altro del globo. E scandendo questo grido di battaglia che è anche professione di fede e rivendicazione di una ritrovata identità totale con la propria tradizione, milioni e milioni di combattenti si pongono in marcia, pronti ad affrontare con gioia il martirio, per attuare quella Rivoluzione Tradizionale, quella restaurazione di Valori eterni per i quali altri milioni di soldati d'Europa e d'Asia immolarono la vita nel più grande olocausto bellico di tutti i tempi.

Stessa la mèta finale, stesso lo spirito di sacrificio che animò ed anima popoli tanto lontano e differenti tra loro.

«O voi che professate la religione ebraica, se pretendete di essere gli amici di Dio a esclusione di tutti gli altri, invocate la morte: vedremo se siete sinceri!» (*Corano*, Giorno di riunione religiosa, LXII, 6).

E stessi infine i nemici di sempre, quelli plurimillenari di tutte le genti. Dietro il materialismo ateo e consumista, il modernismo disgregatore delle naturali differenziazioni e specificità etno-culturali, dietro il Grande Satana dell'imperialismo monopolistico d'oltre oceano, il razzismo dei figli d'Israele, il Sionismo cosmopolita e mondialista regge le fila del complotto mondiale dell'oro contro il sangue, dei padroni della terra contro i popoli schiavi del vitello d'oro. Di esso il fanatico nazionalismo militar-religioso dello 'stato' israeliano non rappresenta che la minacciosa punta di un iceberg affiorata nel mare di sabbia di una terra che non gli appartiene.

Ma come è stato possibile tutto questo rinnovamento? Chi ha potuto scuotere dalle fondamenta l'arrogante tracotanza dei padroni, rovesciare troni apparentemente invincibili, spargere il terrore tra i falsi profeti della sventura e della sottomissione incondizionata, strappare la maschera ai vili e ai satrapi che, prezzolati agenti delle banche e trusts internazionali, comandano le rispettive masse abbrutite da secolare miseria e modernissimo lusso?

«Abbiamo mandato i nostri messaggeri con la prova e abbiamo fatto scendere con loro il libro e la bilancia, di modo che essi possano instaurare la giustizia tra il popolo» (*Corano*, Il ferro, CLVII, 25).

A scorno dei «dotti» sociologi e politologi che discettano sull'universo

mondo eternamente sbugiardati dagli accadimenti del giorno dopo, a dispetto degli intellettuali impotenti e ipercritici che vendono i loro servigi al potente di turno per avallare lo sfruttamento interno e internazionale dei propri paesi, ancora una volta nella storia *un uomo* si è fatto voce del proprio popolo intero, dell'*Umma*, della comunità dei credenti e della tradizione degli avi. «È il capo che fa la differenza tra un popolo e un branco». Una Volontà si è imposta dopo anni e anni di carcere, di esilio, di persecuzioni, per guidare la sua gente sulla via del riscatto virile, della presa di coscienza, della mobilitazione totale nella lotta alla corruzione in terra; corruzione occidentalista che era stato il cavallo di Troia per penetrare nel paese, sfibrarlo, incatenarlo al carro trionfante dell'«american way of life». Egli invece l'ha lanciato nella *Jîhâd*, nella Santa guerra dei Giusti contro gli oppressori del mondo. Guerra esteriore ed interiore, guerra dell'Uomo Nuovo, rinnovato nello spirito e «iniziato» nel sangue, guerra terrena che si combatte anche in Cielo; guerra aperta, totale, assoluta, senza tregua o armistizio fino alla definitiva distruzione del Nemico fisico e metafisico dell'uomo. Guerra di popolo, quindi, guerra di Dio. Chi ha reso possibile tutto questo ed ha aperto i cuori alla speranza in tutto il mondo è Rûhollâh al Musavi al Khomeini, l'Ayatollâh Khomeini, l'Imam del nuovo Iran che preannuncia con il suo avvento la fine di un ciclo di profezie e l'inverarsi dei testi sacri delle diverse religioni e della Tradizione Una.

Quando il 30 gennaio del 1979 e.v., dopo la fuga ignominiosa di uno scià che non seppe cadere in piedi ma abbandonò gli uomini che volevano salvargli il trono all'ira popolare, il governo fantoccio del rinnegato Bakhtiyār cedeva alla volontà della nazione e riapriva l'aeroporto di Teheran al ritorno di Khomeini, iniziava per l'Iran, l'antica «terra degli Arii», una esaltante avventura.

Questo popolo che si differenzia dagli arabi confinanti e per la specificità sciita della sua religione e per l'appartenenza etno-storica alla grande famiglia indo-europea, si incamminava verso il suo destino di sacrificio. Proprio come un 30 gennaio di tanti anni prima altri uomini avevano preso nelle proprie mani il destino della patria oppressa e dell'intera Europa. Una comunione storica che appare ancor più evidente se solo si pensi che cosa rappresentò quella rivoluzione nazionale anche per il mondo islamico di allora, rappresentato dal Gran Muftì di Gerusalemme e nelle divisioni S.S. mussulmane come nell'attesa dei liberatori antinglesi nel nordafrica. E non a caso già allora le potenze occidentali colonialiste, Gran Bretagna e U.S.A. in testa, imposero alla recalcitrante Persia lo scià Reza Pahlavi per stroncare i sentimenti filo-Asse della popolazione, come avevano abbattuto il governo iracheno di Raschid Alì.

Non a caso, ancora, gli stessi nemici e i loro servi prezzolati nel mondo lanciano al governo islamico di Teheran l'«accusa» di fascismo, di sterminare le minoranze, di antisemitismo ecc... ecc... Anche la guerra delle

parole ha i suoi fronti, le sue vittorie e le sue sconfitte; accettare, da parte iraniana, la terminologia e le interpretazioni storiche dell'avversario sarebbe non solo autolesionistico ma oggettivamente una forma di collaborazionismo con il nemico.

«Non sono morti quelli che furono uccisi nel sentiero di Dio, questo dev'essere il tuo pensiero. Al contrario: essi vivono nel seno del loro Signore, non mancano di nulla» (*Corano*, La gente di Imrān, III, 169).

Quando il 1° febbraio del '79 l'Ayatollâ Khomeini scese dal cielo di Teheran tra i milioni di seguaci in delirio, i quali avevano sfidato l'ennesimo coprifuoco per accoglierlo dopo quindici anni di esilio, si concluse una lunga fase rivoluzionaria, di persecuzioni e di massacri del regime, cominciata nel lontano giugno del '63 con 15.000 vittime(!) quando il regime tāghuti dello scià imprigionò e poi costrinse all'esilio Khomeini, dapprima in Turchia e quindi in Iraq e Francia. Passò un decennio e mezzo di silenzio, di preparazione in patria e fuori, di studi e meditazioni, per giungere ai giorni gloriosi del '78. Le prime vittime si erano avute nella città santa di Qom dove l'allora ventenne Khomeini aveva seguito l'Ayatollâh Haieri, poi a Tabriz, Esfahan e quindi in tutto l'Iran. Dopo tanti anni un nuovo bagno di sangue (anche con la misteriosa morte in Iraq dell'amato figlio Mustafà), fino ad arrivare al «venerdì nero» di Teheran, quell'8 settembre (potenza dei ricorsi storici!) quando il mondo inorridito assisté al massacro premeditato di migliaia e migliaia di cittadini inermi falciati dal piombo di soldati, poliziotti, membri della famigerata Savak. I corpi insanguinati di uomini, donne, bambini ricoprirono letteralmente a strati la piazza Žāle, oggi ribattezzata in loro memoria Meidān-e-Shohada (Piazza dei Martiri). Ma quando la rivoluzione è radicata nel popolo neanche le armi più sofisticate e la più aperta bestialità possono fermarla e già l'11 novembre dello stesso anno nel giorno di Ashurā del mese di Moharram — giorno sacro agli sciiti che ricordano con processioni e pubbliche autoflagellazioni il lutto per la morte del terzo Imam Husayn nipote del Profeta, caduto a Karbela sull'Eufrate nel 680 e.v. (10 Moharram del 61 dell'Egira) — venti milioni di iraniani sfidavano il regime filo-americano al grido di «Allah akbar» occupando le strade e le piazze del paese intero.

Ad ottobre c'era stata la profanazione della moschea di Karmān e l'insurrezione popolare di Hamedān con il rogo della sede del partito di governo, il Rastākhiz. A dicembre ci sarà l'occupazione dell'università, centro della resistenza islamica. Ma oramai sono gli ultimi colpi di coda di un regime morente: le feroci dittature plutocratiche affondano le mani nel sangue innocente quando sentono prossima la fine.

Oramai l'Iran sembrava un immenso carnaio: da Shiraz a Tabriz, a Mashad, Sanandag, Qazvin e in cento altre città e villaggi i combattenti della fede cadevano a centinaia. Ma ormai il giorno della liberazione era vicino e neanche l'estremo tentativo del rinnegato Shāpur Bakhtiyār poteva arrestare il corso della storia. Dal ritorno il 1° febbraio della Guida dei Credenti in seno al suo popolo, fino agli scontri e occupazioni dell'11

febbraio, la rivoluzione islamica trionfava (21-22 Bahman del 1357 dell'Egira). Era la «Decina di Fajr» (il passaggio dalle tenebre alla luce), la cesura di due epoche, *i dieci giorni che sconvolgeranno il mondo futuro.*

Ma non cessava per questo il martirio sia individuale che collettivo tra attentati e aggressioni imperialiste, fino ad arrivare all'invasione militare del regime ba'asista ateo di Bagdad nella «guerra imposta» che dura oramai da quattro anni. Tra i primi martiri ricordiamo le morti violente del presidente della Repubblica Rajai, del primo ministro Bahonar, degli Ayatollâh Dastgheib, Madani e Mutaharri. Fino ad arrivare al 28 giugno 1981, quando nell'esplosione della sede del Partito della Repubblica Islamica furono martirizzati 72 fra i più alti dirigenti dell'Iran. Tutti questi delitti direttamente o indirettamente portavano la firma dei sedicenti Mojaheddin del popolo, l'organizzazione terroristica marxista agli ordini dell'imperialismo internazionale. Né si dimentichino quegli uomini di pensiero che già hanno sacrificato la vita in Iraq come l'Ayatollâh M. S. Bagher e sua sorella, o gli esecutori di Sadat in Egitto, assassinati dopo un processo sommario e varie torture: Khaled Islamboli e i suoi quattro compagni.

La lotta contro il terrorismo interno, contro i nemici della rivoluzione talvolta camuffati da sostenitori e capi (è il caso di Bani-Sadr) è stata dura e ancor prosegue. Dai succitati Mojaheddin che sparavano alla gente per le vie di Teheran alla setta religiosa Bahãi (i cui stretti legami con il neo-colonialismo e con il sionismo internazionale sono ampiamente documentati), fino all'eliminazione del partito comunista filo-russo Tudeh, senza seguito popolare ma pericolosissimo.

La propaganda occidentale e filo-americana che nei giorni della rivoluzione accusa Khomeini di fare il gioco dei comunisti e della Russia, per ingannare le credule destre reazionarie e conservatrici d'Europa e d'America, ha taciuto ancora una volta sbugiardata quando il nuovo Iran nazionale e rivoluzionario ha smascherato la congiura comunista del Tudeh sul proprio territorio. Ha taciuto di fronte alle schiaccianti confessioni autocritiche di colpevolezza spontaneamente fatte dal segretario stesso del partito comunista Nuroddin Kianuri, da Beh Azin e dalla dirigenza tutta: spionaggio e connivenza con l'Urss fin dall'origine, introduzione di armi, cospirazione segreta, infiltrazione nell'esercito ecc.

Nel frattempo si svolgeva la lotta per la liquidazione delle strutture del vecchio regime e, in particolare, l'occupazione dell'ambasciata americana, il «covo di spie» da cui partivano tutti i fili cospirativi per la controrivoluzione capitalista. Dal 4 novembre '79 i giovani studenti rivoluzionari dell'Iran appoggiati dalle masse popolari tennero in scacco per ben 444 giorni l'arroganza della più armata potenza del mondo, nonostante il fallito blitz nel deserto di Tabas voluto da Carter e nel quale sembrò veramente che un intervento non umano avesse confuso e disperso gli invasori che si uccidevano tra loro.

Né la lotta dell'Iran in tutte le sue componenti etnico-religiose si arresta qui. Il nuovo Iran ha creato le strutture rivoluzionarie del Nuovo Ordine. Esse, pur *nella specificità* di una repubblica islamica sciita di espressione

duodecimane (i Dodici Imam), sono oggi d'esempio a tutti quei paesi (islamici e non) che vorranno seguire l'esempio della via iraniana alla liberazione nazionale. La Costituzione stessa della Repubblica Islamica dell'Iran varata il 30-31 marzo 1979 riconosce a tutti i popoli il diritto all'indipendenza, alla libertà, ad un governo di giustizia. All'art. 154, l'Iran «mentre si astiene dall'intervento interno nelle questioni degli altri popoli, *appoggia le lotte degli sfruttati di tutto il mondo*». E non è stato forse lo stesso Imam a dire: «La democrazia è l'occidente. Noi non vogliamo saperne dell'occidente e della sua anarchia»? *E l'occidente è contro l'Europa come contro l'Islâm e il mondo intero.* L'Iran rivoluzionario ha costituito l'Assemblea Nazionale e il Sistema dei Consigli (di villaggio, di circoscrizione, di città, di provincia, di regione); una repubblica dei consigli nella fede in Dio. Ma soprattutto la figura del Capo della rivoluzione, di un Faqih o, in mancanza, di un Consiglio di Vigilanza e di Faqih, sempre in attesa dell'avvento del *Mahdi* che segna la fine del ciclo e l'avvento di una nuova età dell'oro, nell'interpretazione islamica del termine. Una «reggenza» insomma in attesa del Sovrano Universale. *Attraverso i vari organismi la partecipazione diretta del popolo è assicurata al di fuori della democrazia partitocratica e contro di essa espressamente.*

È dunque l'istituzionalizzazione dell'unica rivoluzione tradizionale della seconda metà del XX secolo, condotta (per usare le categorie weberiane) da una figura carismatica; questo per mettere in pace anche i pappagalli dei mass-media internazionali che spiano la salute di Khomeini nella speranza che la sua scomparsa ripiombi l'Iran post-komeinista nel caos e nell'abiezione del passato. Perché quello che più temono gli imperialisti americani, i neo-colonialisti russi, il sionismo internazionale e israeliano, i governi corrotti e succubi dei vari paesi arabi e tutti i servi dell'imperialismo delle multinazionali, di Wall-street e della City, è *l'esempio che l'Iran può rappresentare per tutti i popoli.* Perché questo paese sta dimostrando giorno per giorno con la sua sola esistenza che si può vivere liberi, senza la «protezione» americana per non cadere nelle braccia dell'orso moscovita, anzi combattendoli entrambi ovunque. L'esempio iraniano come quello della resistenza afghana sono un quotidiano affronto alle due superpotenze che ricattano il pianeta con il terrore atomico. Già l'esempio di una religione che impugna le armi e si fa etimologicamente *rivoluzione*, per *re-volvere* alle proprie origini andando avanti nella lotta alla conservazione dello status quo è per esse sconvolgente. Il Verbo komeinista dilaga oramai in Medio Oriente, in Libano, in Egitto, in nord-Africa e nell'intero continente nero. Deborda dagli stessi confini islamici com'è esempio la coraggiosa rivolta dei Sikh nell'India modernizzante e dittatoriale della Gandhi, mette in fermento popoli che sembravano scomparsi dalla storia dell'umanità: Armeni, Curdi[1] di Iraq e Turchia, i 55 milioni di mussulmani sottoposti a Mosca nel centro dell'Asia. Queste sono le vere bombe e mine islamiche! L'esempio creativo dell'Iran d'oggi è anche ben visibile da quelle istituzioni che assicurano la continuità rivoluzionaria contro ogni riflusso moderato: ci riferiamo a organismi quali l'esercito dei «Guardiani della Rivoluzione Islamica», la

«Mobilitazione dei Diseredati», la «Fondazione dei Martiri», la «Jîhâd della Ricostruzione» ecc.

«Quelli che credono e che alla fede fanno seguire le opere, li faremo andare in compagnia dei Giusti» (*Corano*, Al 'Ankabūtu, XXIX, 9).

Gli oramai mitici Pasdaran, i *Guardiani della Rivoluzione* che anche nel nome evocano l'ideale di Platone (Maestro conosciuto e stimato da Khomeini), sono la milizia armata che, agli ordini della Guida dei Credenti e delle autorità, più direttamente rappresentano gli ideali rivoluzionari, difendendoli con le armi in pugno da ogni aggressione interna o esterna e diffondendoli con l'insegnamento e l'esempio del loro stile di vita. Il contributo di sangue che per esempio hanno pagato per arrestare con i loro corpi l'invasione irachena del settembre 1980 è altissimo. Pupilla della rivoluzione, di loro l'Imam ha detto: «Se non vi fosse stato l'esercito dei Guardiani, il paese così com'è oggi non sarebbe esistito». Il futuro del paese è nelle mani di questo corpo d'élite militare e politico, di questi giovani soldati rivoluzionari la cui unica divisa è la fascia alla fronte che fa di loro, come dei *kamikaze* giapponesi della II guerra mondiale, i votati al martirio. Mano sul cuore nel giuramento, mitra in spalla, occhi fissi oramai ad una mèta che è «oltre l'umano», l'esercito della rivoluzione avanza verso il suo Destino. Dietro di loro la *«Mobilitazione dei Diseredati»*. Con questo organismo di 20 milioni di combattenti e lavoratori la dirigenza iraniana ha messo in campo il più grande esercito popolare del mondo. Ma non è il suo unico compito. Dopo le distruzioni della guerra e la dittatura il paese è sconvolto, sradicato dalle proprie tradizioni, da ricostruire materialmente e moralmente. Non dimentichiamo che l'Iran è ancora un paese fondamentalmente agricolo. *La «Jîhâd-e-Sazandegi», la Guerra Santa della Ricostruzione* deve quindi partire dalla terra, dalle campagne. Miliziani rivoluzionari affiancano i contadini nel lavoro dei campi, nell'irrigazione, negli ospedali, nelle scuole per l'alfabetizzazione dei piccoli attraverso il Corano e gli scritti della rivoluzione. Tutto il mondo islamico ha gli occhi puntati su questi uomini. Sempre l'esempio è più valido di tanti discorsi: non diceva Josè Martì che «il miglior modo di dire è fare»?

Se il popolo non abbandona la Rivoluzione ma la difende e la vive giorno per giorno con il lavoro e il sacrificio, se la figura del martire è l'ideale supremo della nazione, il governo islamico non abbandona i suoi figli migliori e i loro cari a se stessi. *La «Fondazione dei Martiri»* aiuta moralmente e materialmente quelle famiglie rimaste prive di sostentamento per la scomparsa dei combattenti o per l'invalidità permanente che fa di loro «martiri viventi». Questi quindi possono esser certi che la loro morte non ridurrà in miseria genitori, mogli, figli. Certe volte d'altra parte si deve far forza sui familiari per far loro accettare questi aiuti; come dimostra l'esempio di quella madre che, pur nella povertà di una famiglia operaia e nel dolore del figlio morto in guerra, voleva a tutti i costi donare il bracialetto, una delle poche cose rimastele, a Khomeini (il cui ascetismo di vita è forse caso unico di un capo di stato vivente).

«I credenti maschi e femmine sono amici vicendevoli. Comandano

il bene che si conviene e proibiscono il male, pregano e fanno l'elemosina e obbediscono al Dio e al suo Profeta. Ecco: a quelli farà Dio ben presto misericordia, poiché il Dio è potente e giusto» (*Corano*, Immunità o pentimento, IX, 71).

Una madre, una donna iraniana che avrebbe onorato le donne di Sparta antica. Perché uno dei maggiori successi del governo iraniano è stato proprio quello della *liberazione della donna*. Quelle donne che hanno contribuito non poco alla rivoluzione stessa seguendo e talvolta precedendo i loro uomini contro le bocche dei fucili della dittatura, spesso con in braccio i bambini piccoli. Giovani o anziane, colte o analfabete, donne dei villaggi o delle città, magnifiche donne dell'Iran moderno che con la loro quotidiana abnegazione, con l'educazione impartita ai figli, smentiscono nei fatti *la vergognosa campagna propagandistica degli occidentali.* Molto si è ironizzato (e ben si comprende a quali fini) sul *châdor* come sulle sanzioni islamiche nei confronti del libertinaggio. Per le donne iraniane allora il *châdor* è divenuto una bandiera di lotta rivoluzionaria, una vera bandiera di libertà nella tradizione. Sono ben lontani i giorni delle «bambole occidentalizzate», delle puttane di lusso dei quartieri alti di Teheran, della ricchissima borghesia compradora asservita agli interessi stranieri che aveva come esempio le mogli e le concubine dello scià e dei suoi dignitari. Donne imbellettate come ridicole meretrici di strada, vestite di sete preziose, di gioielli ogni cui goccia era stata cavata a forza dal sudore e dal sangue di donne e uomini dell'Iran. Le pupattole moderniste avevano come esempi le varie Soraya e Fara-Diba o Ashraf, trafficante internazionale di droga, la potente gemella di uno scià più noto alle cronache mondane dei rotocalchi che non alle pagine di una storia plurimillenaria che proprio lui ha contribuito ad affossare. La nuova iraniana di oggi ha gettato nell'immondizia (se mai poi li avesse posseduti e usati) i rossetti, le creme, i vestiti alla moda. Ha indossato il *châdor* nazionale come una divisa militare, è scesa nelle strade, spesso mitra a tracolla, a fianco degli uomini (e chi non ricorda le immagini della rivolta sciita di Beirut con le stesse donne in *châdor* e mitra?); è corsa nelle fabbriche, negli ospedali, negli uffici, nelle ambasciate, nelle scuole, nei campi, ovunque ci fosse bisogno di lei. *La nuova iraniana ha sputato sulle false libertà offertele dal modello societario straniero: la libertà di droga, la libertà di aborto, la libertà di prostituirsi nel corpo e nell'anima, la libertà di dover scegliere per sfamarsi tra la catena di montaggio e il postribolo.* I suoi modelli ideali sono Khadigè, Fatìma, Samiye la prima martire dell'Islâm. Il suo carattere è quello duro delle antiche romane o della madre dell'ultimo califfo di Granada che apostrofò il figlio piagnucolante per la perdita della città: «Fai bene a piangere come una donna per quello che non hai saputo difendere da uomo!». *Châdor*, mitra e computer: tradizione e vero progresso, rivoluzione e restaurazione dei valori della vita degni di esser vissuti. Solo una plurisecolare disinformazione e la menzogna possono aver fatto credere a noi europei che non sia questa la soluzione per il futuro del mondo. Ed oggi la famiglia iraniana è la più unita e felice del mondo perché cementata dalla prassi rivoluzionaria quotidiana, da un solo ideale

di vita e di lotta, da una fede univoca e totale nell'Islâm rivoluzionario e nella sua Guida.

Intanto i capitalisti mondiali sbavano di rabbia impotente e temono per il futuro. Hanno perso infatti un grosso mercato potenziale per i loro prodotti consumistici e di lusso, per la loro pubblicità selvaggia, per spingere le donne prima e poi tutta la famiglia all'acquisto dei prodotti che hanno reso schiavi volontari miliardi di esseri. E se l'esempio delle donne dell'Iran dovesse diffondersi? Sarebbe la fine per loro! La guerra rivoluzionaria si combatte anche gettando nella pattumiera i rossetti e la Coca-Cola. Ma anche rifiutando ben altri e più direttamente mortali allettamenti. Dalla droga all'alcool, dal gioco d'azzardo nei casinò per miliardari annoiati che gettano in una notte sul tavolo verde la vita di centinaia di lavoratori, alla diffusione di una pseudo cultura fatta di musica negroide americanizzata, di moda americanizzata, di film e spettacoli televisivi americanizzati, di pornografia e depravazioni d'ogni sorta, tutto imposto dal Grande Satana d'oltre oceano per svilire e svirilizzare i popoli da dominare. Di tutto ciò il governo islamico dell'Imam Khomeini ha fatto un ricordo, un museo degli orrori per diletto e insegnamento alle generazioni future. I piani previsti ne *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion* sembravano oramai completamente realizzati, ma la rivolta di un sol popolo ha sconvolto i figli d'Israele e ha rimesso tutto in causa.

Allora se denaro, corruzione, empietà nulla possono, l'imperialismo e il sionismo, come già nel 1939-40, passano alle vie di fatto dirette. Essi utilizzano intere nazioni come pezzi di una scacchiera e governanti folli d'ambizione come burattini tirati da fili invisibili. Ed è guerra!

«I Credenti combattono nel sentiero di Dio, e gli infedeli nel cammino di Tagut. Combatti dunque i partigiani di Satana e i suoi strattagemmi saranno impotenti» (*Corano*, Donne, IV, 78).

Il pomeriggio del 22 settembre 1980 il regime ba'asista dell'Iraq invade con dodici divisioni il territorio della Repubblica dell'Iran dopo che bombardamenti terroristici a tappeto hanno seminato la morte in molte città iraniane. Saddam Hossein crede di fare una passeggiata militare fino a Teheran e chiama l'invasione la propria «battaglia di Qadsiye», in ricordo di quella del 636 che, con Bassora nel 656, aprì all'invasione araba le porte della Persia. Ma si sbaglia.

Nonostante l'accordo politico-militare che lega Hossein all'Unione Sovietica, e l'appoggio americano, nonostante le armi francesi e il denaro e il petrolio di tutti i paesi arabi, nonostante i piani sionisti per fermare l'avanzata islamica verso Gerusalemme, nonostante l'ipocrisia dell'ONU e lo strapotere delle multinazionali, nonostante tutto e tutti, contro tutto e tutti, l'esercito e il popolo dell'Iran, guidati dalle avanguardie rivoluzionarie e dall'esempio dei martiri, hanno saputo fermare l'invasione, ribaltare la situazione e a quattro anni da quel giorno si combatte oggi sul suolo iracheno, non più la guerra d'aggressione di Hossein e della sua cricca di Takrit per conto degli egemonisti mondiali, ma la guerra di liberazione del popolo mussulmano dell'Iraq (la cui maggioranza è di espressione sciita),

oltre che per la liberazione dei luoghi santi dello sciismo in quel paese arabo. La via per Gerusalemme passa per Bagdad.

A nulla sono serviti agli iracheni i ritrovati più sofisticati della guerra moderna: dalle armi chimiche usate contro ogni convenzione internazionale, ai missili francesi Exocet, ai Super-Etendard, ai bombardamenti di petroliere nel Golfo Persico per giustificare il coinvolgimento mondiale nella guerra e nel salvataggio del regime di Bagdad. Un popolo che ha saputo esprimere giovani che si lanciano attraverso i campi minati con al collo la chiave simbolica che apre le porte del Paradiso non poteva perdere. «Che si uccida o che si venga uccisi, in ogni caso noi vinceremo», ha detto Khomeini; «Alla nostra arma, *'Allah akbar'*, nessun altra arma del mondo si può opporre».

Un simile popolo non può essere sconfitto: anzi ha già vinto, dimostrando ancora una volta nella storia che una piccola nazione unita riesce a tener in scacco le nazioni più potenti della Terra. I padroni del mondo, i governi imperialisti e i loro scherani conoscono bene questa lezione, ma mai abbastanza da non riprovarci. «L'infezione iraniana» — dicono — «non deve diffondersi!». C'è ben altro in gioco che non il regime di un Saddam Hossein. Ed è infatti la prima volta, dalla sconfitta della Germania nazionalsocialista nel '45, che tutte le superpotenze mondiali, i plutocrati e i marxisti di tutto il mondo, re e presidenti, dittature e democrazie si trovano d'accordo nell'arrestare la marcia trionfale dell'Iran di Khomeini. I sionisti e gli ebrei di New York e Tel Aviv, di Londra e di Mosca ben sanno che l'Imam ha proclamato l'ultimo venerdì del mese di Ramadan, «giornata mondiale di Ghods», di Gerusalemme finalmente libera. Del resto «fin da principio il movimento islamico venne tormentato dagli ebrei, i quali diedero inizio alla loro attività reattiva inventando falsità circa l'Islâm, attaccandolo e combattendolo. Ciò è continuato fino ai nostri giorni» (Khomeini).

I capitalisti yankee hanno già sperimentato sulla loro pelle l'ira del popolo islamico dell'Iran e del resto dei paesi mussulmani. L'avventura libanese costò cara al popolo americano che dovrebbe oramai rendersi conto che l'epoca del colonialismo delle cannoniere, comunque mascherato, è finita per sempre. Gli autisti suicidi di Beirut che si immolarono sui carri-bomba, il sorriso sulle labbra come novelli kamikaze, si affiancano idealmente ai giovani immolatisi sul fronte iracheno. Per questo ora gli americani preferiscono utilizzare anche le loro truppe coloniali europee, a Beirut come a Suez. In questo tristo mercato di carne umana il governo collaborazionista dell'Italia è in prima fila per fornire carne da cannone alla politica estera USA, garantendosi con tale moneta di scambio la sopravvivenza politica e fisica all'ombra delle baionette americane.

Ancora: se Washington piange, Mosca non ride! Dal Caucaso all'Asia Centrale già 55 milioni di Mussulmani (con un tasso di natalità del 2,8% contro lo 0,8 del resto della popolazione) guardano verso Teheran, a cui li legano vincoli religiosi e storici. Il tempo lavora per loro e contro i nuovi zar rossi del Kremlino. Ma dove lo scontro è già in atto da anni, in Afghanistan, i russi assaggiano l'anticipo di una guerra religiosa e di

liberazione nazionale. I Mujaeddin afghani, armati di poco, talvolta solo di vecchi fucili arabescati dell'800, ma di una fede incredibile, tengono in scacco l'esercito più numeroso e agguerrito e i pochi soldati che ancor non hanno disertato dai vari governi fantoccio marxisti tenuti in piedi da Mosca. Un milione di afghani hanno trovato rifugio e protezione nei confini dell'Iran. Impegno questo su cui la stampa internazionale tace accuratamente (come già tacque i primi rovesci iracheni). E tutto ciò, si tenga conto, in un paese già povero di suo e in guerra sul fronte occidentale. La solidarietà islamica ha preso a funzionare e darà ben presto i suoi frutti: frutti amari per i colonialisti vecchi e nuovi.

Troppo a lungo il marxismo mondiale ha strumentalizzato a pro suo la giustissima ambizione all'indipendenza e libertà nazionale del cosiddetto Terzo Mondo e solo per imporre a quelle genti una dittatura ancor più brutale di quella appena scrollatasi di dosso. È l'ora della resa dei conti! L'appoggio moscovita alla guerra di Saddam Hossein può procrastinarla solo di poco. L'impero russo, vero gigante dai piedi d'argilla, sente scricchiolare sempre più le mura di quel carcere dei popoli creato in quasi 70 anni. Solo la connivenza-concorrenza con l'imperialismo fratello dei selvaggi civilizzati, dei bovari americani, può ancora dare qualche freccia alla propaganda guerrafondaia camuffata di ideologismi.

Ancora una volta i due vampiri che si sono spartiti le spoglie d'Europa e del mondo a Yalta, si sostengono a vicenda e si autogiustificano in un ben concertato gioco delle parti.

Ma è proprio in considerazione di ciò che l'esperienza accumulata dalla rivoluzione islamica dell'Iran può rivelarsi preziosa per noi europei, italiani in particolare, e per tutti i popoli amanti della libertà e della pace, e *della libertà più della pace.* Per tutti coloro insomma che hanno capito come USA e URSS, banche e multinazionali, partiti e sindacati con la benedizione papale, stiano trascinando il mondo sull'orlo del baratro pur di salvar se stessi. L'Iran, questo Stato di Platone del XX secolo, rappresenta sempre più un punto di riferimento obbligato. Anche il ricatto nucleare non «rende» più come una volta; al contrario, spinge i popoli a sottrarsi al ruolo di carne da macello a cui le due superpotenze li hanno destinati. I viaggi propagandistici dei vari papi poi e gli appelli alla moderazione (cioè alla conservazione) di tutte le chiese cristiane fanno sempre meno presa, mentre sempre più chiaro si delinea il cinismo che li sottende. «La moderazione è un'altra di quelle parole che amano usare gli agenti del colonialismo, i quali sono moderati come tutti coloro che hanno paura o che pensano di tradire in qualche modo. Il popolo non è affatto moderato», diceva Ernesto Che Guevara. E se certi moderati «pastori di anime» invece di intervenire in difesa degli interessi americani in Iran avessero agito nel proprio paese d'origine con la stessa determinazione dell'Imam Khomeini nel suo, oggi un'altro popolo sarebbe in grado di raccogliere dal fango la bandiera nazionale della crociata contro l'ateismo marxista e l'occupazione straniera.

Può allora l'esperienza iraniana essere esportata?

«Combattano dunque la buona battaglia nel sentiero del Dio, coloro che scambiano la vita in questo mondo contro quella dell'aldilà. A chiunque avrà combattuto la buona battaglia nel sentiero di Dio — che sia stato ucciso o che abbia ottenuto la vittoria — daremo ben presto una grandissima ricompensa» (*Corano*, Donne, IV, 74).

L'eterno quesito della storia si ripete. Che fare?

Certo, non ci facciamo illusioni sul fatto che un paese non mussulmano (e neanche... 'cristiano') come il nostro, possa seguire l'insegnamento di Khomeini e l'esempio dei martiri della fede. Altre latitudini, altre fedi e soprattutto, hainoi, altri popoli...! Eppure se si sfronda l'insegnamento di quella rivoluzione dalle contingenze e dalle specificità sue proprie, rimane quanto basta per indirizzare nella giusta direzione gli sforzi delle avanguardie rivoluzionarie. L'Iran ha aperto il terzo fronte; il fronte di quei popoli che, lanciati alla riscoperta delle proprie specifiche radici etniche e culturali, hanno saputo fondere tradizione e rivoluzione, hanno ri-scoperto la sostanziale unità di queste in una Rivoluzione Tradizionale planetaria che ha ben pochi termini di paragone nella storia dell'uomo.

Altrove abbiamo tracciato le linee essenziali, tattiche e strategiche, di politica interna ed internazionale che ci proponiamo a modello.[*] Qui basterà sottolineare quale importanza rivesta per noi il superamento dei vuoti ideologismi che gli stranieri dell'est e dell'ovest ci hanno imposto per dividerci e meglio asservirci. Il materialismo, sia esso marxista o consumista americano, è una stessa moneta con due facce: se la moneta è falsa, e lo è, una delle facce vale quanto l'altra, e tutte e due servon solo ad ingannare la buona féde di chi spende in loro nome per arricchire i falsificatori e truffatori di tutto il mondo.

Ma prima ancora la guerra rivoluzionaria va combattuta all'interno, fra il popolo, mobilitandolo attorno ai temi reali e vitali — e non come accondiscendente retroguardia ma come avanguardia cosciente. Né indietro né troppo avanti per non perdere il contatto con le masse popolari e la realtà. Ancor prima la Grande Guerra Santa è da combattersi, con l'esempio quotidiano, in se stessi. «L'autentico individualismo significa tutto l'individualismo al servizio assoluto di una comunità». È sempre Che Guevara a ricordarcelo. E non è forse questo l'ideale dell'uomo integrale già lodato da Platone per bocca di Socrate? «La più grande lotta» insegna il platonico Khomeini «è quella di cercare di spezzare le catene che ci legano al mondo, uccidendo in noi l'amore per le cose terrene... Gli agenti dell'imperialismo hanno paura dell'Uomo, nella vera accezione della parola».

E allora per combattere l'imperialismo bisogna farsi prima di tutto uomini; uomini totali, uomini cioè che pur agendo in questo mondo, ne sono già oltre con il desiderio e la volontà. Solo chi avrà saputo veramente uccidere il mondo in se stesso potrà conquistare la Terra intera.

Se il «potere è l'obiettivo strategico *sine qua non* delle forze rivoluzionarie e *tutto* va subordinato a questo grande compito», Guevara aggiunge che «il soldato guerrigliero dev'essere un asceta». E non è solo singolare

coincidenza che quello che uno dei più grandi asceti-guerriglieri della storia moderna ha teorizzato e personalmente vissuto, la rivoluzione iraniana lo viva e lo pratichi quotidianamente. Ciò è valido sempre e sotto tutti i cieli. Chi non ha più desideri personalistici, ambizioni materiali e mondane, chi non teme né la morte né, peggio, la vita cosa può perdere nella lotta se non le proprie e altrui catene? Come fare? Ce lo dice ancora Che Guevara: «La nostra libertà e l'azione quotidiana che la sostiene hanno il colore del sangue e sono sature di sacrificio. Il nostro sacrificio è cosciente, è la quota per pagare la libertà che costruiamo. Il cammino è lungo e in parte sconosciuto; conosciamo i nostri limiti. *Faremo l'uomo del XX secolo: noi stessi*. Ci forgeremo nell'azione quotidiana, creando un uomo nuovo con una nuova tecnica. La personalità ha il ruolo di mobilitazione e direzione, poiché incarna le più alte virtù ed aspirazioni del popolo e non si allontana dalla giusta rotta. Chi apre la colonna è il gruppo d'avanguardia, i migliori tra i buoni, il partito. L'argilla fondamentale della nostra opera è la gioventù; in essa è riposta la nostra speranza e la prepariamo a prendere dalle nostre mani la bandiera».

La nostra lotta sarà certo lunga come fu lunga la preparazione e l'attesa dell'Imam Khomeini. Quella vendetta che è Giustizia dei popoli è un piatto da servirsi freddo: «O Segnor mio, quando sarò lieto/ a veder la vendetta che, ascosa,/ fa dolce l'ira tua del tuo segreto?» (Dante, *Purgatorio* XXXIII, 43-45). Foss'anche tutto il tempo che passò perché la casa di Francia pagasse il fio del rogo dei Templari da parte di Filippo il Bello, noi realizzeremo il giuramento di Joaquín Murieta sotto la sferza degli americani che gli martoriava le carni: «Dieci di voi per ogni colpo di frusta ricevuto»!

La guerra dei diseredati della Terra è stata dichiarata; essa è totale e senza remissione. Essa sarà continentale o non sarà. A chi ci obiettasse che nulla abbiamo a che spartire come europei con quelle genti e i loro problemi, potremmo rispondere con U. Martì che «ogni vero uomo deve sentire sulla propria guancia lo schiaffo dato sulla guancia di un altro uomo». Del resto a chi non avesse ancora compreso, dopo tanto tempo, che nella società planetaria della civilizzazione materialista, del capitalismo cosmopolita e dell'internazionalismo marxista, del sionismo mondialista non si può combattere con l'ottica miope del piede in casa, che il rivoluzionario di domani sarà in patria ovunque ci si batta per la sua idea del mondo, che nulla accade nel più remoto angolo agli antipodi della Terra che non abbia più o meno immediata conseguenza da noi — a chi non realizzasse tutto ciò non varrebbe nemmeno la pena di rispondere. *La viltà attendista conosce i più contorti ragionamenti ed autoconvincimenti per restare attendista e vile.*

Per noi la lotta del popolo iraniano oggi è la nostra stessa lotta, l'Iran la pattuglia avanzata del fronte comune; come la nostra lotta politica dovrà essere la sua un giorno, fino a fondere i due tricolori uguali nel segno del loto dei martiri. Oggi noi siamo tutti iraniani!

«I Giusti saranno nel soggiorno di delizie, ma gli empi nell'inferno»

(*Corano*, Lo schianto del cielo, LXXXII, 13-14).

Gli intellettuali «clientes» della borghesia al potere, parlando e scrivendo per difendere con gli interessi dei loro padroni i loro stessi interessi (la pagnotta quotidiana e l'esistenza e individuale e di 'casta'), ci hanno sempre detto che chi voleva creare il paradiso sulla Terra finiva per ridurla ad un inferno. Noi che abbiamo conosciuto l'inferno di questo mondo, il regno della democrazia e l'abbrutimento del materialismo e la persecuzione nelle varie sue forme, possiamo finalmente sperare di batterci, qui ed ora, per conquistarci il nostro paradiso. E se riusciremo ad essere soldati degni della Grande come della Piccola Guerra Santa, allora soltanto potremo entrare nei «Giardini di Allah». Ma i Giardini di Allah, è notorio, fioriscono solo all'ombra delle spade... *Allah Akbar*!

---

[1] Il figlio del mitico capo curdo Mustafà al Barzani combatte al fianco di Khomeini per liberare il Kurdistan irakeno e turco.

[*] Cfr. lo scritto *Nel fiume della storia* (pp. 179 di questa rassegna) - *n.d.r.*

Lotte Asmus — Vittorio De Cecco
La 'missionaria' del paganesimo ariano

'In memoriam Savitri Devi Mukherji', proponiamo ai nostri Lettori questo scritto sulla vita e l'opera della scrittrice euro-indiana, composto da Vittorio De Cecco sulla base di notizie trasmesse da Lotte Asmus. Amica devota e collaboratrice fedele di Savitri Devi, Lotte Asmus ne ha tradotto in tedesco l'opera Gold in the Furnace, *uscita a Calcutta nel 1953. Sotto il titolo* Gold in Schmelztiegel (Erlebnisse im Nachkriegsdeutschland), *il testo di* Oro nel crogiolo *è stato pubblicato l'anno scorso dalle edizioni di Ar nella collezione de 'I libri dello stormo'. Di Savitri Devi, esiste finora in lingua italiana soltanto il pregevole volumetto (curato dalle Edizioni all'insegna del Veltro)* L'India e il nazismo [«*uno strano scritto, significativo tuttavia di tutta una temperie politico-intellettuale (e meglio sarebbe dire politico-religiosa)*» — *segnala una nota apparsa su «Antologia Vieusseux» del luglio-settembre 1980*]. *Condotta da Roberto Salvarani, la versione integrale italiana di* Souvenirs et réflexions d'une Aryenne — *una delle opere più evocatrici e suggestive di Savitri Devi — verrà pubblicata l'anno venturo dalle edizioni di Ar.*

* * *

Savitri Devi[1] nasce in Francia, a Lione, il 30 settembre 1905, da padre greco (con antenati d'origine piemontese) e madre inglese. Dotata di

qualità intellettuali straordinarie, riceve la sua educazione in Francia, laureandosi in scienze e in lettere; giovanissima, apprende l'italiano, il francese, l'inglese, e, in seguito, il tedesco, l'islandese, il bengali, l'indi. Fin dalla giovinezza prova un profondo senso di repulsione e di pietà per la uccisione di animali a scopo nutritivo[2].

A due riprese, nel 1923 e nel 1926, Savitri Devi visita l'Italia. Qui — come scriverà in una sua lettera del 1978 — ha modo «[...] di ammirare la grandezza romana che nello spirito fascista dell'epoca sembrava aver conquistato tutta la gioventù».

Verso l'India

Nel 1932, Savitri Devi si reca in India, alla scoperta della terra delle Sacre Scritture degli Arya — «[...] ove gli antichi Dei ariani sono ancora adorati e venerati». In India ella conosce le opere del grande Bâl Gangâdhar Tilak[3]. Profondamente pagana, adoratrice del Sole, ammiratrice dell'Imperatore Giuliano e di Wittekind[4] Savitri Devi percorre tutta l'India divulgando la sua idea del mondo, ovunque accolta e ascoltata con grande rispetto. A Calcutta, il console italiano dell'epoca la definirà «la missionaria del paganesimo ariano».

In quegli anni ha modo di conoscere Subhas Chandra Bose, il nazionalista indù alleato dell'Europa nazionalsocialista. A introdurre Chandra Bose presso i rappresentanti dell'Impero del Sol Levante è il Brahmano Sri Krishna Mukhereji, che diverrà poi marito di Savitri Devi[5].

A quel tempo, Savitri Devi insegue il sogno di accompagnare al congresso di Norimberga della N.S.D.A.P. esponenti della minoranza indù di casta superiore — favorevoli alle finalità spirituali e razziali dell'Europa nazionalsocialista —, e poter dire a Hitler: «*Mein Führer*, vi presento l'élite razziale dell'India!»[6].

Secondo Savitri Devi, la *Weltanschauung* nazionalsocialista prima che rappresentarsi in termini di *ideologia* politica vale come *religione* — è la religione dello *swastika*. Ad animare il nazionalsocialismo interviene un sentimento religioso del mondo ispirato all'osservanza delle leggi della 'natura', vale a dire delle leggi divine: di quelle norme cosmiche che, in quanto tali, rimangono eterne e infallibili. Questa aspirazione intemporale a conformarsi ai ritmi di manifestazione del divino nel mondo umano — sostiene l'Autrice — ha preso la sua forma temporale a noi più prossima nel nazionalsocialismo. Perciò tale dottrina, nel suo significato superiore di 'teofanìa', di rivelazione di quelle leggi eterne, sussisterà 'eternamente' — agendo, spesso in modo latente e inconsapevole, nel cuore di ogni uomo che attraverso il suo religioso orientamento alla 'natura' conferma la propria riconnessione al divino. Anche in questa fase di oscuramento del divino, in cui la specie umana ha 'scelto' di conseguenza la via dell'autodistruzione, deve valere per i suoi elementi in ordine (gli «uomini differenziati») il principio: 'Buono è tutto ciò che sta in armonia con le leggi della natura, cattivo tutto ciò che sta in contrasto'. Il nazionalsocialismo va quindi considerato come rivolta totale contro la decadenza dell'«età

oscura» e tentativo radicale di restaurazione dell'«età dell'oro»: è questo, secondo Savitri Devi, il significato fondamentale, il puro nucleo metapolitico, la 'quinta essenza' del composito fenomeno nazionalsocialista. Un *secretum* che i gradi superiori nella *gerarchia* (appunto secondo il significato di 'complesso ordinato alle funzioni del sacro') nazionalsocialista dovevano conoscere[7].

Ritorno in Europa

Nel 1946 Savitri Devi ritorna in Europa. Dopo il soggiorno di un anno circa in Islanda, si reca prima in Gran Bretagna, quindi nei Paesi scandinàvi, alla fine giunge in Germania. In mezzo alle rovine morali e materiali, Savitri Devi si accinge subito a riprendere l'opera di ricostruzione spirituale e 'ideologica', entrando in contatto con alcuni superstiti della grande tragedia e percorrendo l'intera Germania occupata dagli 'Alleati', sino al suo arresto, avvenuto a Köln nell'inverno 1949, e alla successiva condanna alla reclusione pronunziata dal tribunale di Düsseldorf per aver svolto 'propaganda nazionalsocialista'.

Nel suo libro *Defiance*, un intero capitolo è dedicato alla sua cattura e ai numerosi interrogatori cui viene sottoposta da parte della polizia tedesca collaborazionista e di quella 'alleata'. Accusata, durante il primo interrogatorio, di aver svolto propaganda nazista — e, in particolare, di aver diffuso migliaia di volantini, esortanti il popolo tedesco ad aver fede nell'ideale nazionalsocialista e nel destino della nazione germanica — Savitri Devi simula d'ignorare il significato del vocabolo *Flugblatt* [volantino]. Allora un poliziotto le spiega nei particolari che cosa significhi *Flugblatt*... Preso un foglio di carta, vi disegna uno *swastika*, poi rivolto all'arrestata dice: «Lei non sa che cosa sia un *Flugblatt* — ma sa almeno che cosa è questo?» «Uno *swastika* — risponde Savitri Devi —. Credo che tutti conoscano questo simbolo!» «Il simbolo del nazismo!» — ribatte il poliziotto. E Savitri Devi immediatamente gli replica: «Il simbolo immortale del Sole. In India è conosciuto da migliaia d'anni come simbolo sacro». «E lei lo considera tale?» — continua il poliziotto. «Certo! — risponde Savitri Devi con accento di sfida —. *Io sono un'adoratrice del Sole!*».

Nella sua opera *Pilgrimage*, Savitri Devi riferisce poi del suo itinerario spirituale e ideologico attraverso la Germania e l'Austria. Narra in particolare la sua visita a Berchtesgaden, all'Obersalzberg e al Koenigssee. Mentre si trova nei pressi di questo lago, si ferma per ammirare la bellezza naturale del luogo: «[...] Mi sedetti e ammirai il paesaggio circostante, le montagne, i boschi, il lago [...]. Chiusi gli occhi, cercando di evadere dalla realtà quotidiana, respirando lentamente, profondamente l'aria pura dei monti. Il mio pensiero andava all'eterna 'danza cosmica', dietro cui stanno le leggi eterne dell'Essere, la speranza, la nostra vittoria, qualsiasi cosa accada. Immaginavo la gloriosa figura di Shiva, il Signore della danza cosmica, il Signore della vita e della morte, sereno e senza pietà, circondato dalle fiamme, la suprema entità non-umana, la divinità immanente che tutti noi occidentali adoriamo senza saperlo. Dietro di Lui, percependo

l'immensità senza limiti dello spazio, immaginavo, 'vedevo' con l''occhio interiore' la splendente 'ruota del Sole' — il nostro simbolo più antico: lo *swastika* eterno! Tutto il mio essere era pervaso da una gioia estatica, nella certezza che noi 'siamo eterni' e nulla potrà distruggerci [...]».

La visita alle 'Rocce del Sole'

In *Pilgrimage*, un intero capitolo è dedicato alla visita compiuta dall'Autrice a questo luogo sacro alla spiritualità solare ariana[8].

«Penetrata nella 'camera del Sole', toccai con la destra la pietra situata al centro, quindi levai lentamente il braccio nel saluto, noto agli Arî d'occidente come il 'saluto al Sole'. Per un lungo attimo rimasi immobile, in silenzio. Il pallido riflesso solare mi fece pensare alla morte [..] Il mondo attuale crede che noi, moderni 'figli del Sole', siamo morti [...] Un giorno io assisterò da questa terra sacra all'apparire di un nuovo Sole, di una nuova alba, salutata dal simbolo sacro dello *swastika* [...] Nella penombra del luogo osservavo, inciso nella pietra, il simbolo runico che rappresenta la morte (ᛦ). Non potevo fare a meno di pensare che esso significa pure la 'vita nascosta', la vita sotterranea, immersa nella Terra-madre, fonte di nuova vita, di nuova rinascita e crescita: il simbolo della vita che attende il momento opportuno per riapparire più vigorosa e vittoriosa di prima in tutta la sua bellezza. Pensavo anche al disastro del 1945, agli anni di persecuzione, non ancora finiti; pensavo alla 'nostra morte', la quale è pur essa 'vita sotterranea' intensa, forza latente e insospettata di vita, che giace a contatto con le potenze nascoste, nelle radici profonde dell'Essere totale: in attesa della nuova primavera dell'umanità aria».

Il luogo suscita in Savitri Devi altri ricordi: dei giorni in cui sognava di fondare un'associazione universale pan-aria, con il preciso obiettivo di risvegliare la coscienza razziale dei popoli ariani, persuadendoli a instaurare il nuovo ordine politico-razziale, in una sorta di 'federazione' di tutte le genti arie d'occidente e d'oriente.

La visita alle 'rocce del Sole' riflette quindi il significato di una 'cerca' interiore, di un ritorno alle fonti della *nostra* religiosità, di una comunione con gli antichi Dei del paganesimo solare nordico-ario — assumendo la forma di un vero e proprio rito neopagano, il cui simbolismo colpisce profondamente chi si accosti a queste pagine. Nella notte trascorsa tra le pietre sacre, in attesa dell'aurora, Savitri Devi prega con le uniche parole degne della religione della Luce: «Signore delle potenze invisibili... Luce e Calore... Vita eterna...» — ripetendo poi l'invocazione in sanscrito: «*Aum Shivayam! Aum Shivayam!*».

Una delle opere più significative di Savitri Devi rimane senza dubbio *The Lightning and the Sun*, in cui vengono considerati tre grandi personaggi storici e analizzate le relative correnti spirituali e razziali.

Il primo è Gengis Khan, il 'figlio della violenza', il conquistatore dell'Asia, definito come il 'lampo-uomo-nel-tempo'. Egli risulta manifestazione della forza bruta e cieca della distruzione, priva di significato 'ideologico', agente quasi impersonale del tempo annientatore — *Mahakala*.

Il secondo è Akhenaton, il Faraone della XVIII dinastia, chiamato pure Amenophis IV, il 'figlio di Aton vivente'. *Akhenaton* significa 'gioia del Sole', e Savitri Devi rileva come la sua riforma religiosa — incentrata nella venerazione del 'disco solare', della luce e del calore, della vita emanante dal disco, immagine divina per eccellenza — avesse introdotto profondi mutamenti nelle concezioni spirituali egizie dell'epoca. La sua visione spirituale, la sua stessa esistenza rimase, sotto molti aspetti, un mistero tanto per i suoi contemporanei quanto per noi. Dedicandosi interamente alla spiritualità solare, alla tenace ricerca interiore del divino, rimanendo completamente estraneo al mondo profano che lo circondava, Akhenaton fu un 'sole-uomo-al-di-sopra-del-tempo': in costante unione con la grande realtà, con l'Essere che assorbe in sé il tempo e lo spazio, egli viveva in profondo distacco dalle esigenze profane e dai suoi doveri di sovrano. In questa luminosa figura regale, in colui che ella definisce un 'iniziato' alla religione solare, Savitri Devi scorge: «l'ultimo uomo della storia mondiale che pur essendo al di sopra del tempo ed egualmente consapevole del significato negativo di un'epoca già contrassegnata da sintomi di progressiva decadenza, nondimeno si rivelò disposto a tentare quella riforma politico-religiosa che avrebbe dovuto restaurare l'età dell'oro dell'umanità».

In Akhenaton, Savitri Devi vede anche un uomo ben cosciente della realtà razziale, voluta da 'Aton' che *proprio così* aveva manifestato il mondo, nella diversità-armonia dell'ordine cosmico. L'Autrice formula ipotesi sulle possibili origini razziali di questo Faraone, più arie che semite, notando come, alla sua morte, ogni traccia della sua religione venisse cancellata e tanto Akhenaton quanto i suoi seguaci fossero considerati... 'criminali'.

La parte più ampia del libro è dedicata alla terza figura, Adolf Hitler, definito uomo al contempo 'Sole-e-Lampo'. Savitri Devi scorge nel Führer colui che precede l'incarnazione di 'Kalki', il Vendicatore, il Giustiziere, il Restauratore dell'epoca d'oro della tradizione. L'agire di Hitler viene dall'Autrice considerato come quello che obbedisce ai cànoni espressi nella *Bhagavad-Gītā:* agire impersonale, distaccato, senza pathos, senza odio.

La morte del corpo

Dal 1960 al 1969 Savitri Devi risiede in Francia, a Montbrison, ove insegna. Qui compone alcune parti della sua magnifica opera *Souvenirs et réflexions d'une Aryenne* — che verrà terminata a Nuova Delhi, dove Savitri Devi risiede fino al 1981, interrompendo con diversi viaggi in Europa il suo soggiorno indiano.

Ritornata definitivamente in Europa nella primavera del 1981, nonostante la cecità e la paralisi che nel frattempo l'hanno colpita compie lunghi viaggi in Svizzera, Francia, Germania e Inghilterra, ospite di camerati e amici che provano per lei grande venerazione. Muore il 22 ottobre 1982 nell'Essex (Inghilterra), ove si è recata in attesa di raggiungere gli U.S.A.[9] e il Canada per tenervi alcune conferenze («Se non posso più

vedere e camminare — scrive in una delle sue ultime lettere —, posso almeno parlare, e io parlerò con tutto il mio cuore, con tutta la mia anima!»).

Durante l'arsione del cadavere di Savitri Devi, l'ospite inglese pronunzia queste parole: «Eri uno spirito davvero libero, che nelle anime accendevi amore e indignazione al contempo. Costumi antichi ti animavano, e Tu anelavi a seguirli e osservarne le regole, specie quando occorreva per loro abbandonare agi e comodità — ossia quanto viene dagli altri considerato normale oggetto di desiderio. Eri dotata di intelletto elevato, ma non aspiravi a onori e denaro. Lottavi invece per uno stile di vita che a Te sembrava quello giusto e che ai tuoi occhi appariva il migliore fra tutti. A questo ideale ti mostravi devota e fedele — e fedeltà è già di per sé una virtù. Per coloro che ti stavano vicino, sopra tutto per coloro che non condividevano i tuoi ideali, eri una vera amica. Più di ogni altro essere amavi gli animali, e per loro in qualsiasi momento avresti dato la vita. Nel tuo corpo fragile permaneva luminosa la forza mentale che irradiavi. E mentre gli occhi del tuo corpo si spegnevano, preferivi morire piuttosto che scorgere l'oscurità del futuro. Nella mia casa — chiamata 'Moira' — Moira, il Destino, per Te tesseva gli ultimi fili; prima che una nube alla fine oscurasse completamente il tuo sguardo, Atropos tagliò l'ultimo filo di vita. Movendo dai verdi campi d'Inghilterra, Tu attraversi ora campi sconosciuti: gli Elisi, il Walhalla, il Jalu — il cielo, oppure altre vite future. Nessuno lo sa. Ora Ti saluto con le parole dell'Egitto antico: Ti sollevi la forza del raggio di sole, Osiris Savitri, che viva per sempre!».

---

[1] Il nome significa 'potenza del Sole'. Usò anche il nome di Heliodora (in greco: 'dono del Sole'). Cfr. il suo libro *Long Whiskers and two Legged Goddes*, p. 16. Se può interessare, il nome 'anagrafico' di Savitri Devi era Maximiane Portaz.

[2] «Diventai [*da allora*] una fedele e convinta seguace della pratica vegetariana» (da una lettera inviata nel 1978 al bollettino «Arya»).

[3] Chiamato 'Lokamanya' (onorato dagli uomini), questo Brahmana, — nato nel 1856 e morto nel 1920 —, erudito e matematico, è autore tra l'altro dell'opera *The Arctic Home in the Vedas* (cfr. l'edizione in lingua francese pubblicata da Archè, Milano: *Origine polaire de la tradition védique*), in cui fa riferimento alle origini 'polari' delle genti arie, della loro spiritualità solare, agli albori della 'civiltà di Thule'. Cfr. Savitri Devi, *L'India e il nazismo*, cit., pp. 20-22.

[4] Guerriero germanico, duca di Westphalia, lottò contro l'oppressione del cristianesimo, imposto da Carlomagno.

[5] Direttore dal 1935 al 1937 della rivista «New Mercury», Sri Krishna Mukhereji, ammiratore di Adolf Hitler e nazionalsocialista convinto, aveva — secondo esplicite affermazioni di Savitri Devi — una conoscenza profonda dell'esoterismo nazionalsocialista ed era al corrente della complessa attività della «Thulegesellschaft». Cfr. S. Devi, *L'India e il nazismo*, cit., pp. 25 ss.

[6] *Souvenirs et réflexions d'une Aryenne*, p. 286. Appunto in questo libro Savitri Devi dichiara che esisteva in India una minoranza di eletti, i quali consideravano Adolf Hitler una incarnazione di Vishnu. Ella ricorda tra gli altri Satyamanda Swami, fondatore della «Hindu Mission», il Brahmana Pandit Rajwade di Poona, profondo conoscitore dei testi sacri indù e di Nietzsche (autore che leggeva e commentava ogni settimana di fronte a una cerchia ristretta di discepoli). Questo Brahmana considerava Hitler il «Chakravartin d'Europa», il cui avvento era destinato a restaurare l'Ordine vero. Savitri Devi ricorda poi un veggente indù che predisse tutte le vittorie della Germania nazionalsocialista, le successive sconfitte, il tradimento dei generali della Wehrmacht, la lotta finale e il crollo definitivo del III Reich con la morte del Führer. Secondo quel veggente tali eventi rientravano nella logica della cose, in quanto il Führer era solo *una*

incarnazione, e non *la* incarnazione suprema (*op. cit.*, pp. 285 ss.). In alcuni ambienti tradizionali dell'India odierna si considera ancora favorevolmente la *Weltanschauung* nazionalsocialista, giacché si scorge in essa (depurata di alcune caratteristiche che la ridurrebbero a ideologia del nazionalismo tedesco) un aspetto particolare della manifestazione della tradizione primordiale, la quale si situa in quella comune 'Patria artica' cui i Veda e le Edda sovente si riferiscono, e di cui il Brahmanesimo più ortodosso sembra rappresentare la più antica forma vivente.

[7] Cfr. anche André Brissaud, *Hitler et l'Ordre Noir*, Paris 1969, *passim*.

[8] *Externsteine*, presso Horn, ove esiste uno tra i più antichi templi solari dell'Europa ariopagana. I Germani usavano questo santuario come luogo d'iniziazione al 'culto della luce divina'.

[9] Qui, alcuni Fedeli custodisco le ceneri di Savitri Devi.

Notizia bibliografica

Indichiamo le principali opere composte (tra parentesi la data di composizione) da Savitri Devi.

L'etang aux Lotus (1935)
Warning to the Hindus (1937)
No Hindu Indians and Indian Unity (1940)
Akhnaton eternal Message (1940 -art.)
Joy of the Sun (1942)
A Son of God (1944)
Impeachement of Man (1945)
Akhnaton (1947)
Gold in the Furnace (1948-49)
Pilgrimage (1953)
Defiance (1951)
For ever and ever (Poemi inediti composti nel 1952-53)
The Lightning and the Sun (1948-58)
Hart wie Kruppstall (1961-63)
Long Whiskers and the two Legged Goddess (1957-58)
Paul de Tarse (1957 -art.)
Souvenirs et réflexions d'une Aryenne (1968-1971)
Ironies et paradoxes dans l'histoire et la légende (saggio inedito).

Fausto Nitti
La milizia dell'Arcangelo

Pubblichiamo la prima parte del saggio sulla comunità legionaria composto da un membro del gruppo di Ar. Comunicandoci lo schema orientativo della seconda parte — che considererà il Movimento legionario particolarmente nel suo aspetto dottrinario (elementi della dottrina 'politica' legionaria) e metastorico (elementi della mistica

legionaria: supporti tradizionali estranei al cristianesimo; il cristianesimo ortodosso; il clima psicologico nella comunità) e apparirà sul prossimo numero di Risguardo —, *il nostro camerata ci proponeva alcuni rilievi che in parte riproduciamo qui, perché rispecchiano le vedute dell'intero gruppo di Ar nei riguardi del fenomeno legionario.*
«Frequentemente torno a leggere, e a rileggere, le tre principali opere di C. Z. Codreanu nella speranza di 'mettere a fuoco' quell'originaria idea del mondo che sta a fondamento della visione e della (irripetibile) esperienza legionaria. Se tardo a stendere qualcosa di scritto è sopra tutto per il timore di travisare-falsificare una realtà che molto difficilmente si presta a essere resa attraverso parole e segni di parole. La 'Guardia di Ferro' infatti (ricordo cose tra noi scontate) costituì l'incarnarsi in una comunità di uomini di un ethos mistico-ascetico, conforme a un particolare tipo umano disposto (e adeguato) a 'interpretarlo', ossia a sperimentarlo integralmente. Non ci troviamo quindi di fronte a una semplice 'ideologia', o a un movimento di pensiero 'fondamentalistico': il quadro in cui si dispone la 'teoria' del mondo legionaria si rivela molto più complesso. Ho notato che alcuni scritti di autori (lontani dal nostro mondo) che si sono occupati di Codreanu, tendono a descrivere solo l'aspetto esteriore, 'visibile', assunto dal legionarismo, poco curandosi di esplorare la dimensione metastorica che orientava l''Ordine' dei Legionari. Risulta invero importante, da un certo punto di vista 'analitico', considerare le caratteristiche ideologiche, politiche e religiose della 'Guardia' — ma il soffermarsi su questi aspetti, intendendoli come 'ultimo orizzonte' entro cui si sia svolto il dramma temporale legionario, significa comprendere solo alcuni effetti (più che gli elementi generatori) della sua manifestazione».

* * *

Intendiamo occuparci del Movimento Legionario. Lo faremo prendendo in considerazione sia i principali testi di Corneliu Zelea Codreanu, sia alcune 'fonti secondarie', cioè opere critiche composte da storici a volte vicini, a volte ostili al mondo legionario.

Siamo tuttavia ben consci del pericolo che abbiamo di fronte: quello di falsificare, attraverso un tentativo di razionalizzazione, il significato autentico di una esperienza di vita, significato che assai difficilmente si presta ad essere riprodotto per iscritto.

* * *

La nascita di un movimento politico non è mai un fatto casuale. Essa tende a presentarsi come una risposta originale a determinati problemi (spirituali, etici, ma anche pratici e contingenti) che caratterizzano un'epoca storica.

Riteniamo condizione necessaria, tenendo presente la nostra ipotesi di lavoro, ricordare per sommi capi quali erano le caratteristiche di fondo dello Stato romeno nel periodo successivo alla prima guerra mondiale.

La Romania, nella sistemazione europea che segue il crollo degli Imperi centrali, ottiene notevolissimi vantaggi territoriali in seguito all'annessione

di aree geografiche quali la Bessarabia, la Transilvania e la Bucovina, diventando così uno tra i più estesi e popolati Paesi dell'Europa orientale[1].

La grande maggioranza dei Romeni era costituita da contadini che vivevano e lavoravano, spesso in condizioni assai dure e disagiate, su terreni di proprietà di un ristretto ceto di grandi latifondisti[2]. Questi contadini (l'80% della popolazione complessiva) mantenevano ancora vivi e inalterati valori quali l'attaccamento alla terra, l'orgoglio nazionale, la fedeltà alla religiosità cristiana ortodossa[3] e alla tradizione latina.

Questo mondo contadino, punto di riferimento costante — tra l'altro — di tutta una corrente letteraria d'ispirazione populista, veniva spesso contrapposto al mondo cittadino. Nelle poche importanti città romene si andava sviluppando, da parte di circoli di «intellettuali», una concezione di vita che si ispirava al modello delle democrazie d'occidente. Si verrà così a creare un baratro tra la stragrande maggioranza dei Romeni, assolutamente refrattaria a inserirsi nel nuovo mondo borghese, e il 'paese legale' rappresentato efficacemente dai partiti e da un ristretto gruppo di affaristi e speculatori raccolti attorno agli ambienti di Corte.

È sintomatico il fatto che il ceto medio autoctono rimaneva, sotto il profilo numerico, estremamente ridotto; questo spazio sociale veniva occupato da stranieri: soprattutto Ebrei, ma anche Russi, Greci e Armeni. La figura del mercante, o dell'usuraio, straniero era sempre guardata con diffidenza, se non con ostilità. Lo Stato, poi, era vissuto come una realtà astratta, lontana, presente soltanto attraverso un apparato burocratico lento e farraginoso.

Spesso i contadini si organizzavano in piccole confraternite nei villaggi, formate da persone vincolate da un reciproco giuramento di fedeltà. Spesso, in queste piccole leghe, era presente il *pope*, in veste di consigliere, di guida spirituale e di custode di quella gerarchia di valori cui abbiamo fatto cenno, che si tramandava di generazione in generazione[4].

Alcuni intellettuali, questa volta autenticamente romeni, erano — nel periodo che stiamo considerando — molto attivi nel denunciare, come fatto assolutamente negativo per lo spirito nazionale, la presenza ebraica sul suolo romeno, presenza che si traduceva in un controllo dell'intera vita politica ed economica del Paese.

Tra questi uomini di cultura spiccava Alexandru Cuza, professore di economia politica nell'università di Iasi, in Moldavia. Cuza, i cui scritti ebbero un'importanza notevole per la formazione politica e dottrinaria di Codreanu, elaborò un programma volto a sottolineare l'unità nazionale ed etnica del popolo romeno, unità che doveva basarsi su una rinnovata coscienza del patrimonio tradizionale[5].

Nel 1919 Cuza fonda, insieme a Nicolae Iorga, il Partito Nazionale Democratico, formazione alla quale aderirà, per un certo periodo, lo stesso Codreanu.

L'attività politica del Capitano trova le sue prime compiute manifestazioni all'interno del mondo universitario[6]. In Romania vi erano quattro università: Bucarest, Jasi, Cluj, Czernovitz. La popolazione studentesca, in genere alquanto limitata, risultava all'epoca caratterizzata da un'altissima

percentuale di Ebrei[7], i quali si dimostravano per lo più solidali con l'ideologia sovietica. L'adesione alle dottrine materialistiche e antinazionali bolsceviche era diventata, per studenti e insegnanti, un fatto di moda. Dal momento che la rivoluzione russa del 1917 era stata realizzata in massima parte da Ebrei, l'equazione tra ebraismo e comunismo trovava allora solidi motivi per essere sostenuta[8].

Una fra le battaglie meglio qualificanti l'attività del gruppo di Codreanu fu quella relativa alla proposta di introduzione, nell'àmbito universitario, del 'numerus clausus'. Secondo tale proposta, la proporzione fra studenti ebrei e studenti romeni avrebbe dovuto rapportarsi alla effettiva consistenza della presenza ebraica nell'intero Paese[9]. Le autorità accademiche e poliziesche, per ovvii motivi di opportunismo politico, si opposero con tutti i mezzi all'attività degli studenti nazionalisti il cui operato, invero, cominciava a raccogliere le simpatie di sempre più larghi settori popolari. L'azione di Codreanu e camerati non si limitava però a indicare obiettivi riformisti o — peggio — utilitaristici.

L'Ebreo, come il comunista o il borghese delle città, non era visto tanto come un accaparratore di sostanze materiali, di posti di lavoro o di cattedre universitarie: veniva considerato soprattutto come il portatore di una visione del mondo (e, conseguentemente, di un'etica) irriducibilmente nemica di tutto quel patrimonio di valori collegabili al 'romenismo'. Un intero mondo si trovava assediato da tutte le parti e rischiava di perdere definitivamente la propria identità storica a causa di infezioni straniere[10].

Nel 1923, come evoluzione del Partito Nazionale Democratico, viene fondata la Lega per la Difesa Nazionale Cristiana (LANC), un movimento dai forti caratteri religiosi e mistici. Le due personalità di maggior spicco all'interno del gruppo sono Cuza e Codreanu. Presto però scaturiranno fra i due vari contrasti che, con l'andar del tempo, porteranno a un'insanabile rottura, fermo restando fino all'ultimo il sincero rispetto di Codreanu per il vecchio maestro.

Codreanu riteneva che il suo movimento dovesse distinguersi totalmente e radicalmente da tutti gli altri partiti politici[11]: il militante doveva essere un uomo di fede, non un semplice aderente per motivi 'razionali' od opportunistici[12].

Si andava così delineando una rinnovata concezione dell'agire politico, cui si dimostrarono particolarmente sensibili proprio quei giovani universitari che furono i primi protagonisti delle lotte nazionaliste.

Vediamo ora di trarre una conclusione provvisoria, relativa a quanto si è fin qui esposto. Ci sembra che il problema fondamentale affrontato da Codreanu fin dagli inizi del suo operare sia racchiuso in questo interrogativo: è possibile, per una comunità nazionale determinata da una millenaria tradizione di attaccamento al suolo, al sangue e alla religione, sopravvivere alle minacce portate e dall'ideologia individualista borghese e dal materialismo disgregatore bolscevico?

Codreanu ritiene che ciò sia possibile, a patto di saper superare durissime prove, e attraverso il continuo «esercizio della sofferenza» da parte di un'élite che si incarichi di assumere su di sé l'ardua responsabilità di

rappresentare la possibilità di rinascita per un intero popolo[13].

* * *

Il 24 Giugno 1927 Codreanu, tenuto conto dell'ormai definitiva rottura con Cuza e con il suo modo di gestire il movimento politico, fonda la Legione dell'Arcangelo Michele. Questa nuova formazione andava viepiù accentuando quei caratteri che distinguevano la LANC dalle altre forze politiche. La Legione (che si presenterà sotto nomi diversi, a causa delle persecuzioni operate dall'oligarchia romena[14]) nacque dalla volontà di un ristretto numero di persone[15], le quali intendevano dar vita a una struttura compatta, elitaria, combattiva, che fosse in grado di rappresentare in potenza il futuro assetto dell'intera nazione romena. Il nome stesso del nuovo gruppo di Codreanu può dare un'idea del suo carattere intrinseco.

L'Arcangelo Michele veniva inteso come il simbolo dell'eterno conflitto fra le forze del bene (della Tradizione) e quelle del male (della disgregazione e dei disvalori propri della cultura europea degli ultimi due secoli).

Abbiamo già accennato al fatto che, contrariamente all'etica allora dominante in tutte le organizzazioni politiche, Codreanu richiedeva a ogni singolo militante di essere un uomo di fede, disposto alla lotta e alla sofferenza[16] per il futuro della Romania. La lotta, che la Legione indicava come lo strumento necessario per il riscatto della comunità nazionale, era in primo luogo una lotta interiore: ciascun legionario doveva trasformare il proprio essere prima di proporre qualcosa all'ambiente esterno. Non avrebbe avuto senso, per Codreanu, la creazione di uno Stato nuovo formato da uomini 'vecchi'[17]; la configurazione dello Stato proposta dalla Legione doveva appunto basarsi su un'élite formata da uomini interiormente rinnovati, e liberati da ogni infezione (individualismo, edonismo, materialismo, viltà etc.).

Luogo naturale di formazione per i legionari era il *cuib*, un nucleo composto al massimo da tredici persone.

All'interno del *cuib* venivano affrontati tutti quei problemi che la Legione incontrava lungo il suo cammino; si tenevano conferenze su questioni di politica interna e internazionale; veniva esaminata la situazione dei ceti romeni più bisognosi di aiuto, studiando — a esempio — nuovi sistemi di coltivazione, di irrigazione etc.

Le piccole questioni personali venivano messe da parte e superati eventuali (rari) motivi di contrasto fra i legionari, nel nome del bene supremo della Stirpe.

Nelle riunioni di *cuib* non trovavano spazio vuote discussioni o trattazioni intellettualistiche: il legame che collegava fra loro i legionari era infatti, prima di ogni altra considerazione, di tipo spirituale. Essi 'sentivano' e vivevano allo stesso modo; la loro comunità era fondata su una visione del mondo dai forti accenti mistici e religiosi, non consisteva in una semplice adesione a un programma ideologico[18].

Elaborare soltanto uno statuto, un «programma» ecc., e credere d'aver costruito un «movimento» sarebbe come se, volendo fare un uomo, gli

si facessero solo i vestiti. Creare un movimento significa, in primo luogo, creare, far nascere uno stato spirituale, che non abbia la sua sede nella ragione, ma nell'anima del popolo[19].

Nel *Libro del Capo di Cuib*, Codreanu è estremamente chiaro nel definire la caratteristica di fondo del movimento legionario: esso non rappresenta un sistema di formule, ma «... una scuola spirituale dove entra un uomo per uscirne un eroe»[20].

L'attenzione rivolta alla formazione totale dell'elemento umano è un aspetto che frequentemente ricorre negli scritti di Codreanu e degli altri capi legionari. Viene a delinearsi la figura di un *uomo nuovo*, in sé portatore di valori capaci di riscattare le sorti dell'intera comunità nazionale.

L'uomo nuovo non è mai considerato come un essere a sé stante, avulso da altre realtà. Horia Sima, sulle orme del Capitano, ha modo di affermare:

La dottrina legionaria è costruita su un sistema di tre valori: la persona umana - la nazione - Dio. Tra questi valori esiste una relazione di subordinazione. L'individuo non può realizzarsi che tramite la nazione a cui appartiene e, a sua volta, la nazione non può compiere la sua missione nel mondo che in conformità alle leggi divine[21].

Ogni singola individualità umana ha quindi valore solo se vista come una parte, organicamente intesa, di un tutto.

L'uomo legionario è al servizio, in primo luogo, della sua terra. Si tratta di un dovere assoluto: in nome della Stirpe il legionario era disposto ad affrontare qualsiasi prova e qualsiasi sacrificio, anche quello estremo. Molti storici hanno constatato che la Legione creò una vera mistica della morte[22]. L'eterna lotta contro le forze del male poteva essere vinta soltanto da chi sapeva «...assicurarsi il concorso delle potenze spirituali»[23] cioè di tutti i morti per la Stirpe, e — in posizione di assoluta preminenza — di Dio.

La fede in Dio era uno dei capisaldi della vita legionaria:

Caratteristica del nostro tempo: ci occupiamo di lotte tra noi e gli altri uomini e non di lotte tra i comandamenti dello Spirito Santo e i desideri della nostra natura terrestre; ci preoccupiamo e desideriamo le vittorie sugli uomini, non le vittorie sul diavolo e sui peccati. Tutti i grandi uomini del mondo di ieri e di oggi: Napoleone, Mussolini, Hitler etc. sono maggiormente preoccupati di quelle vittorie. Il movimento legionario fa eccezione, occupandosi — ma insufficientemente — anche della vittoria cristiana nell'uomo, in vista della sua redenzione. Insufficientemente! La responsabilità di un capo è grandissima. Egli non deve lusingare le sue schiere con vittorie terrestri, senza prepararle nello stesso tempo alla lotta decisiva per la quale l'anima di ognuno possa incoronarsi con la vittoria eterna o con la sconfitta eterna[24].

Questo brano, che sembra ricordare la tematica della 'grande' e della

'piccola' Guerra Santa, ci offre la possibilità di distinguere l'esperienza guardista da quella degli altri movimenti nazionalisti, che operarono in Europa fra le due guerre.

La lotta proposta da Codreanu non si limitava alla sfera del contingente, al dominio storico. La vera vittoria è di ordine metafisico, trascendentale: è la vittoria delle forze spirituali-religiose su quelle negative della materia e del male. Ne consegue che quegli ideali, che sembrano esaurire i programmi dei vari 'fascismi', come — a esempio — l'esaltazione della comunità nazionale-razziale o dello Stato, appartengono, secondo l'ottica legionaria, al piano del mondo derivato, sub-ordinato, profano. E il vincere in questo mondo non costituisce affatto la vittoria totale e definitiva.

Ma torniamo ora all'argomento dal quale eravamo partiti: il *cuib.*

Vivere in un *cuib* non significava ritirarsi dalla realtà esterna. Codreanu, a tal proposito, è esplicito:

Non è ammissibile che un cuib *si costituisca e poi non faccia più nulla, cioè non dia più alcun segno di vita. Il* cuib *che non agisce, che non si muove e non dà segni di vita nel registro della Legione è passato al capitolo* cuiburi *morti*[25].

Azione e dinamismo caratterizzano, sul piano esteriore, il legionario. Veniva costantemente svolta un'intensa attività propagandistica nelle università e nei maggiori centri romeni. Ma la Legione si rivolgeva soprattutto al mondo contadino: frequentissime erano le marce delle camicie verdi attraverso le provincie più sperdute e periferiche del Paese. Venivano visitati paesi e villaggi, aiutati i contadini nel lavoro, installati cantieri, costruite strade e, per venire incontro alle esigenze dei più poveri, aperti negozi e piccole cooperative di commercio.

Il linguaggio con cui i legionari si esprimevano era semplice, conciso, efficace. Ne è testimonianza la simpatia popolare sempre incontrata dal movimento di Codreanu, specie tra i ceti più umili. I legionari, come afferma Mariano Ambri,

[...] *non erano estranei all'ambiente nel quale operavano; essi non erano considerati — come i populisti russi — degli intellettuali che giungevano dalle città armati di una cultura o di teorie più o meno astruse da imporre ad una popolazione arretrata, da affrancare dalle catene dell'ignoranza... Codreanu ed i suoi seguaci erano convinti — ed affermavano — che la Romania dei villaggi era quella autentica; che i suoi abitanti erano i portatori dei valori che la città — con la sua economia mercantile, la presenza degli stranieri, le idee moderne — voleva sopprimere e mortificare con la violenza e con la frode*[26].

La Legione non aveva velleità cospirative, né agiva come un gruppo terroristico. La rinuncia alla via insurrezionale è più volte ribadita da Codreanu, come dagli altri capi legionari:

Noi intendevamo agire nel limite della legge per manifestare i nostri ideali e la nostra fede. Se non potremo più far questo, cessa anche ogni

ragione di esistere del nostro partito... Noi non vogliamo fare alcun colpo di stato. Il concetto fondamentale che ci ispira vieta un simile sistema. Esso significherebbe forzare gli eventi dal di fuori; noi vogliamo invece raggiungere la vittoria attraverso un processo di perfezionamento umano compiutosi nell'anima della Nazione[27].

Il movimento di Codreanu, poi, nonostante le continue critiche mosse al concetto di democrazia[28] ed alla configurazione statuale ispirata agli ideali della rivoluzione francese, si presentava regolarmente alle frequenti consultazioni elettorali della Romania fra le due guerre.

Queste elezioni di rado si svolgevano in maniera regolare: assai spesso il sistema oligarchico tendeva a 'riciclare' se stesso attraverso pesanti intimidazioni e brogli di ogni genere. Se il risultato, poi, non era gradito alla Corona, si indicevano nuove elezioni. Inoltre, per una sorta di 'legge-truffa', il partito che riusciva ad ottenere il 40% dei voti si assicurava il 70% dei seggi in Parlamento.

In un clima corrotto di questo genere, nel 1931 la Legione ottiene 30.000 voti. Nell'agosto dello stesso anno, Codreanu viene eletto in una consultazione parziale: i suoi interventi in Parlamento sono dedicati a illustrare la grave situazione in cui versano i ceti più umili, e la corruzione dei politici di mestiere.

Nel 1932 i deputati legionari diventano cinque[29]. Il nuovo governo guidato dal liberale Ion Duca, personaggio da sempre ostile alla Guardia di Ferro, ordina lo scioglimento del gruppo; provvedimento che sarà seguito da un gran numero di arresti e assassinii di quadri legionari.

Duca, che probabilmente non agiva soltanto a titolo personale, ma dietro gli ordini dell'oligarchia, verrà giustiziato da tre legionari ('Nicadorii'), alla stazione ferroviaria di Sinaia. Stesso destino toccherà a Nicolae Stelescu, ex deputato legionario che si era venduto al nemico per meschini interessi personali.

Nel 1937 vengono indette nuove elezioni politiche, cui il movimento legionario si presenta in una lista di coalizione con il partito nazional-contadino di Iuliu Maniu. Il risultato è sorprendente: i liberali non ottengono il quorum del 40%, mentre i legionari raggiungono il 16% dei voti, diventando così il terzo partito sulla scena politica romena.

Re Carol II, in una situazione di estrema instabilità, affida al nazionalista Octavian Goga la carica di primo ministro, e ad Armand Calinescu quella di ministro dell'interno[30]. L'esperienza Goga, caratterizzata dall'approvazione di una serie di misure antisemite, è di breve durata: Carol, attraverso una nuova carta costituzionale, abolisce il sistema parlamentare concentrando nelle proprie mani l'intero potere politico. Vengono presi poi duri provvedimenti in materia di ordine pubblico, diretti quasi esclusivamente contro la Legione[31]. Inoltre, dopo aver sciolto i partiti, il re fonda un 'Fronte della Rinascita Nazionale' e un'organizzazione giovanile, la 'Straja Tzarj', allo scopo di inquadrare tutti i giovani dai sette ai quattordici anni, credendo così (ma la storia darà torto a questa degene-

rata figura di monarca) di togliere al movimento legionario ogni possibilità di rinascita.

In una circolare, cui abbiamo già fatto cenno, Codreanu ordina la temporanea cessazione di tutte le attività legionarie — scelta, questa, oggettivamente imposta dalle mutate circostanze. Il re può dunque, anche se per breve tempo, governare da solo, attraverso un governo fantoccio, retto dal Patriarca Miron Cristea, un religioso gravemente compromesso sul piano personale.

La repressione non tarda a manifestarsi: Codreanu viene accusato di aver leso l'onore di una personalità di regime e, per questo, condannato a sei mesi di carcere[32]. Ma ciò è ancora troppo poco per le mafie di potere che si stringono attorno al monarca. Dopo poco tempo, infatti, viene aperto un altro procedimento penale contro il Capitano. Questa volta le accuse sono pesanti, anche se formulate in modo estremamente generico. I capi d'imputazione parlano di tentativi insurrezionali, attività terroristica, spionaggio a favore di uno Stato straniero[33].

In sede di processo, tenuto presso un tribunale militare, l'accusa pur non potendo fornire prove attestanti la colpevolezza dell'imputato, riuscirà a far condannare Codreanu a dieci anni di lavori forzati. Ma la sola esistenza fisica del Capitano rappresenta, agli occhi del sistema, una costante fonte di pericolo e di instabilità per i gruppi che dominano il Paese. Nella notte fra il 29 ed il 30 Novembre 1938, Codreanu, insieme ad altri tredici fra i migliori legionari, viene assassinato dai gendarmi di Carol nel bosco di Baneasa, nel corso di un trasferimento da un carcere a un altro[34].

* * *

Abbiamo già accennato alla particolare *tensione spirituale* presente nell'organizzazione di Codreanu, tensione che distingue la Guardia di Ferro da tutti gli altri movimenti 'fascisti'[35]. Riteniamo quindi corretto cogliere nell'esperienza legionaria uno 'stile' originale, seppur riconnesso a una più ampia visione del mondo di tipo tradizionale[36].

Concludendo la prima parte di queste note, vogliamo ricordare schematicamente quale sia stato il valore storico del movimento legionario. In primo luogo, a nostro avviso, tale valore risiede nell'aver saputo rispondere in termini adeguati alla sfida che le forze della disgregazione (capitalismo e marxismo) avevano lanciato contro quel patrimonio ideale proprio allo spirito genuino del 'romenismo'. La Legione seppe dare una forma valida alla volontà e alle speranze degli autentici Romeni; seppe far proprio un linguaggio comprensibile ai più, pur avendo coscienza di rappresentare un'aristocrazia, un'élite su cui fondare i presupposti di una rinnovata concezione della comunità nazionale e della politica.

Le circostanze connesse alla seconda guerra mondiale[37] portarono alla sconfitta esteriore del movimento legionario. Ma questa sconfitta 'contingente' nulla toglie al valore metastorico della Guardia di Ferro, del suo essere stata *esempio adeguato* (all'interno della complessa situazione in cui si trovò a operare), di come le 'idee senza parole' possano essere tradotte nel mondo della storia e del divenire.

[1] Gli abitanti della Romania nel 1919 sono, secondo J. Borejsza (*Il fascismo e l'Europa orientale*, Bari, 1981) 15 milioni e mezzo su 300.000 km quadrati; oltre 17 milioni secondo Z. Barbu («La Romania» in *Il fascismo in Europa*, Bari, 1968); 20 milioni secondo M. Sturdza (*La fine dell'Europa*, Napoli, 1970).

[2] Nel 1919 fu tentata, con esiti fallimentari, una riforma agraria.

[3] Cfr. Barbu, *cit.*, p. 172.

[4] Cfr. M. Ambri, *I falsi fascismi*, Roma, 1980, p. 211.

[5] Cfr. Borejsza, *cit.*, p. 79, dove si sottolineano gli elementi antisemiti del pensiero di Cuza; e Ambri, *cit.*, p. 215, per una lettura del pensatore romeno in chiave utopista. Cuza: «[...] era approdato al nazionalismo [...] partendo dagli ideali di un socialismo astratto che, a contatto con la realtà del paese, si era trasformato in una specie di populismo basato principalmente sul culto di un passato in parte immaginario ed in parte mitizzato».

[6] In precedenza Codreanu aveva fondato un 'Circolo di Studi Nazionali', di ispirazione nazionalista ed antibolscevica, ed aveva aderito alla 'Guardia della Coscienza Nazionale', un gruppo di operai antimarxisti guidato da Constantin Pancu.

[7] Nel 1923 il governo emanava una nuova costituzione che riconosceva, tra l'altro, la nazionalità romena a tutte le minoranze etniche presenti nel Paese, quasi che l'appartenere a un popolo si riducesse ad una vuota formula giuridica.

[8] La Polonia del primo dopoguerra ebbe, relativamente al problema che stiamo considerando, caratteristiche analoghe a quelle romene. Le seguenti note di Curzio Malaparte (*Tecnica del colpo di Stato*, Firenze, 1973, p. 22) si riferiscono all'agosto del 1920, quando la Polonia era assediata dall'esercito bolscevico. «Il quartiere di Nalewki, il ghetto di Varsavia, era in festa. L'odio contro i polacchi persecutori dei figli d'Israele, la sete di vendetta, la gioia di assistere alla grande miseria della Polonia cattolica e intollerante, si manifestavano con atti di coraggio e di violenza, insoliti negli ebrei di Nalewki, muti e passivi per prudenza e per tradizione. Gli ebrei diventavano sediziosi... Le notizie che i fuggiaschi recavano dalle regioni invase alimentavano lo spirito di sedizione: in ogni città, in ogni villaggio conquistato, i bolscevichi si affrettavano a installare un Soviet, composto di ebrei del luogo».

[9] All'epoca gli Ebrei costituivano il 4,5% della popolazione totale.

[10] Vediamo quanto scrive, a proposito del problema ebraico, lo stesso Codreanu. «Esistono leggi create da Dio, che regolano la vita dei popoli. Una di queste leggi è la legge del *territorio*. Dio ha dato un territorio determinato a ogni popolo perché viva, cresca, si sviluppi e possa creare su di esso la propria cultura. Il problema ebraico, in Romania, come altrove, consiste *nella violazione da parte degli ebrei di questa legge naturale del territorio*. ... il problema ebraico... nasce da un delitto commesso dagli ebrei nei confronti delle leggi e dell'ordine naturale in cui vivono tutti i popoli del mondo. La soluzione del problema ebraico? Eccola: rientrino i delinquenti nell'ordine naturale e rispettino la legalità naturale» (*Guardia di Ferro*, I ed., Padova, 1972, p. 95).

[11] Intorno ai partiti Codreanu scrive: «In fondo non esisteva fra loro alcuna differenza: soltanto le forme e gli interessi personali li distinguevano. Era sempre la stessa realtà sotto forme diverse. Non avevano nemmeno la giustificazione della diversità delle opinioni. Il loro solo movente spirituale era *la religione dell'interesse* personale, al di sopra di qualunque sventura del paese e di qualunque interesse della stirpe». (*Guardia di Ferro*, cit., p. 281).

[12] Cfr. Ambri, *cit.*, p. 220.

[13] Cfr. AA. VV., *I fascismi sconosciuti*, Milano, 1970, pp. 28-29.

[14] Nel 1930 la Legione assume il nome di «Guardia di Ferro». J. Borejsza crede di riconoscere in questo gruppo i caratteri di un'organizzazione cospirativa. Nonostante la presenza di luoghi comuni scarsamente fondati e di affermazioni gratuite, lo storico non può fare a meno di indicare alcuni tratti caratteristici della Guardia: «Il partito delle Guardie aveva un programma xenofobo, sciovinista, antisemita, antimarxista e anticapitalista: prometteva la terra ai contadini, un mondo nuovo ai giovani, l'ordine alla borghesia [*sic*]. Sue caratteristiche erano il sottofondo religioso, il culto del misticismo e della morte, l'ascetismo, una rigida disciplina interna accoppiata a un largo impiego del terrore individuale e alla propaganda del lavoro sociale spontaneo» (*op. cit.*, p. 79). Nel 1932 il generale Contacuzino fonda, dietro incarico di Codreanu, il gruppo «Tutto per la Patria», che ripropone, in maniera ancor più accentuata, l'anticapitalismo legionario, ottenendo simpatie e adesioni anche fra gli operai. «Tutto per la Patria» fu sciolto nel 1938 dallo stesso Codreanu, a seguito del colpo di stato di re Carol.

[15] «Al momento della fondazione della Legione non esisteva nessuna corrente popolare a nostro favore: c'erano solo uomini sperduti, isolati, dispersi per paesi e città» (*Guardia di Ferro*, cit., p. 307).

[16] «Dai divertimenti e dalla vita tranquilla dei suoi figli una stirpe non ha guadagnato mai niente. Dalla sofferenza è sempre sorto per essa qualcosa di migliore» (*Guardia di Ferro*, cit., p. 167). E ancora: «In un'organizzazione non entra 'chi vuole', entra chi deve e vi rimane chi è, e finché lo è, un uomo leale, attivo, disciplinato, fedele» (*Ibid.*, p. 237).

[17] «Lo Stato nuovo... non può fondarsi soltanto su concezioni teoriche di diritto costituzionale. Lo Stato nuovo presuppone, *in primo luogo* e come elemento *indispensabile, un tipo nuovo di uomo. Uno Stato nuovo con uomini dai vecchi difetti non lo si può concepire. ... L'uomo nuovo* — e la nazione rinnovata — presuppone un grande rinnovamento *spirituale*, una grande rivoluzione spirituale del popolo intero: cioè un *capovolgimento dell'orientamento spirituale odierno*, e un'offensiva radicale contro questo orientamento» (C. Z. Codreanu, *Il Capo di Cuib*, Padova, 1981) p. 67.

[18] «Che né Codreanu né i migliori legionari del suo seguito sentissero l'esigenza di tradurre in un corrispondente (ma sarebbe stato poi possibile?) linguaggio ideologico quelle idee, immagini e sentimenti che essi coglievano a priori nella intuizione del mondo legionaria; che essi preferissero all'analisi politica razionalistica (alla coesione di elementi teorici) la sintesi del comportamento esemplare (la prassi coerente), il modello di vita all'ipotesi concettuale — questo era rigorosamente conforme all'indole della cultura della comunità legionaria» (*La politica come ascesi*, in C. Z. Codreanu, *Diario dal carcere*, Padova, 1982, p. 13).

[19] *Guardia di Ferro*, p. 303.

[20] *Il Capo di Cuib*, p. 68. Nella stessa opera si legge: «Se per il politicante la politica è un affare, per il legionario la politica è una religione» (p. 77). Cfr. *ibid.*, p. 101.

[21] H. Sima, *Intervista sulla Guardia di Ferro*, Palermo, 1977, p. 11.

[22] «[...] è soltanto nella morte carnale che gli individui come le Nazioni trovano le possibilità per la loro resurrezione. Ed ecco che la morte diviene come una necessità metafisica e un'invincibile attrazione». (*I fascismi sconosciuti*, cit., p. 31). Mioritsa, è il nome di una ballata popolare romena. In essa «... l'eroe in pericolo di morte riesce a vincere la paura paragonando la morte a un matrimonio in cui egli stesso è lo sposo e sua sposa è la natura». (Barbu, *cit.*, p. 183).

«Quando la lotta giunse alla fase di più violento terrorismo dopo il 1932, sembrò a volte che i legionari cercassero non soltanto di sopprimere i loro avversari ma di realizzare anche la loro stessa distruzione; e fu questo fanatico desiderio di sacrificio, incomprensibile agli occhi dei governanti, che rese sempre più duro e difficile il loro compito repressivo, al quale era tolta in pratica ogni funzione deterrente». (Ambri, *cit.*, p. 225).

[23] *Il Capo di Cuib*, p. 59.

[24] *Diario dal carcere*, p. 54. Che la religiosità fatta propria da Codreanu non possa essere ridotta *tout court* ai valori del cristianesimo ortodosso, viene affermato da più interpreti. Cfr. a esempio, il saggio '*La politica come ascesi*', p. 12; e '*Legionarismo romeno*' (in introduzione a *Guardia di Ferro*). Le stesse gerarchie cristiane romene condannarono, in più occasioni, il movimento di Codreanu (cfr. *Diario dal carcere*, p. 44). Per ragioni di equità storica ci sembra necessario comunque ricordare la sincera adesione, da parte di membri del 'basso clero' all'organizzazione legionaria.

[25] *Il Capo di Cuib*, p. 31.

[26] Ambri, *cit.*, p. 231.

[27] Dichiarazione di Codreanu del 21-2-1938, contenuta in Sturdza, *cit.*, p. 474. Cfr. anche *Guardia di Ferro*, p. 284: «Non era opportuno tentare la via della rivolta di massa, perché essa sarebbe stata repressa [...] Bisognava, al contrario, lavorare da soli, in numero ristretto, sotto la nostra intera responsabilità».

[28] «La verità non dipende né dalla maggioranza, né dalla minoranza, essa ha le sue leggi e trionfa, come s'è visto, contro tutte le maggioranze, anche se schiaccianti» (*Guardia di Ferro*, p. 377). «Noi partivamo dall'idea di *uomo inteso come valore etico*, e non come valore numerico, elettorale, democratico». (*Ibid.*, p. 237). Cfr. anche *ibid.*, p. 77.

[29] Riportiamo alcuni passi di una dichiarazione di Codreanu resa in Parlamento nel 1933, per dare un'idea dell'irriducibilità della posizione legionaria rispetto a quella incarnata da tutti gli altri partiti. «[...] noi attendiamo un altro regime, un altro sistema che verrà dopo che questo sarà crollato sotto il peso e il numero delle sue colpe [...] Eliminare le discussioni[...] del parlamentarismo democratico, da cui[...] non può uscire la decisione eroica di fronteggiare il pericolo in queste ore difficili[...] Eliminare tutto ciò che è parassitismo sopra il corpo esausto del paese;

ridestare, organizzare e favorire tutte le energie creative della stirpe[...] Porre fine all'esistenza fallimentare dello Stato democratico basato sull'ideologia superata della rivoluzione francese[...] Una grande epoca storica tramonta e in suo luogo è ora di gettare le fondamenta di una nuova epoca. Un'epoca di ritorno alle realtà nazionali, dando alla nazione il suo significato reale di società naturale di individui della medesima razza e non il significato astratto di nazionalità giuridica del cittadino — che permette di trasformare automaticamente in Romeni torme di stranieri calati fra noi per conquistarci e per opprimerci» (*Il Capo di Cuib*, pp. 99-101).

[30] «Lo scopo di Carol era chiaro: egli intendeva governare attraverso personalità senza grande seguito e nel contempo provocare scissioni nelle grandi formazioni politiche; dopo di che avrebbe fatto indire delle elezioni che, tenute secondo i vecchi metodi, avrebbero dato dei risultati più soddisfacenti». (Ambri, *cit.*, p. 245).

[31] Cfr. Sturdza, *cit.*

[32] *Diario dal carcere* fu scritto in questo periodo.

[33] Cfr. Ambri, *cit.*

[34] L'operato del re e dei suoi seguaci attirò immediatamente la simpatia delle potenze reazionarie d'occidente. Riportiamo la testimonianza di Michele Sturdza: «Un'esplosione di gioia fece tremare la stampa internazionale alla notizia dell'uccisione del Capitano. Il 'Times' di Londra e il 'Times' di Nuova York gridarono: 'Avete fatto bene!'. Ward Price, noto giornalista e pubblicista inglese, che visitò Carol qualche giorno dopo il delitto, dichiarò: 'Sono rimasto impressionato dall'atteggiamento sicuro ed energico del Re, che eravamo abituati a considerare qui, in Inghilterra, come poco serio'. L'ambasciatore inglese a Praga si sentì obbligato a fare una visita di congratulazione al nostro ministro Radu Crutzescu, al quale disse: 'È stato un atto di grande coraggio!'» (Sturdza, *cit.*, pp. 173-174).

[35] Va però ribadito il fatto che, in sede di politica internazionale, Codreanu si schierò apertamente a fianco dell'Italia e della Germania. «Io sono contrario alle grandi democrazie occidentali, sono contro la Piccola Intesa [...] e non ho nessuna simpatia per la Società delle Nazioni[...] Io sono per una politica estera romena[...] vicina agli stati delle rivoluzioni nazionali[...] In due giorni dopo la vittoria del movimento legionario, la Romania avrà un'alleanza con Roma e Berlino...» (Dichiarazione di Codreanu alla stampa del 30-XI-1937, in Sturdza, *cit.*, pp. 159-160).

[36] Cfr., a tale proposito, l'articolo 'La tragedia della Guardia di Ferro' di J. Evola, pubblicato nel 1938 su 'La vita italiana' (si trova anche in 'Domani', I, n. 2-3, 1978).

[37] Dopo la morte del Capitano, la Romania assiste a nuove persecuzioni contro la Guardia di Ferro. In breve tempo vengono assassinati circa seimila legionari; molti altri vengono internati in campi di concentramento. Successivamente si avrà una forte ripresa del movimento legionario: Carol II abdica a favore del figlio Mihai, e viene creato (1940) uno Stato Nazioanle Legionario sotto la guida di Antonescu e di Horia Sima, il successore di Codreanu. Questo Stato avrà però un'esistenza effimera: nel 1941 Antonescu tradisce l'alleanza con i vertici legionari e governa da solo, appoggiato dall'esercito e dal governo tedesco. Per la Romania è l'inizio della fine: soltanto nel 1944, si avrà, con la formazione a Vienna del Governo Nazionale Romeno in esilio, un estremo tentativo di opposizione a quelle forze nemiche che ormai stanno vincendo su tutti i fronti.

Max Colenghi
Per un allevamento politico

Circola una battuta, a proposito dei termini 'allevamento politico', a volte impiegati per significare una delle intenzioni principali della

nostra attività editoriale. Secondo la battuta, volendo così sintetizzare quella che per noi è una 'retta credenza' saremmo incorsi in un errore di ortografia: dovevamo scrivere 'allevamento pollitico'... *Non è escluso che il motteggiatore, pur cogliendo nella nostra espressione il riferimento alla* paidèia *e alla* trofè *platonica, abbia inteso dire che i nostri tentativi, per la inadeguatezza degli autori, si risolvono in una caricatura della vera pedagogia politica. Può darsi che la facezia abbia del fondamento. In tal caso, è certo però che i bipedi noi li cresciamo nel cortile, al sole, rispettandone l'"animalità' (ovvero l'anima) — non li riproduciamo in batteria per sfruttarli e venderli al mercato. La pensa così anche il giovane Lettore di cui pubblichiamo lo scritto: un tentativo — come egli stesso ci precisa — «di esporre in sintesi ciò che ho compreso delle edizioni di Ar».*

* * *

Le edizioni di Ar 'celebrano' quest'anno il loro XX anniversario. Una vita editoriale piuttosto travagliata e difficile. Tuttavia (per fortuna dei lettori...) questa casa editrice dalla costituzione minuta ma dal carattere robusto è riuscita a sopravvivere, a durare, e, pur tra parecchie difficoltà, continua sempre a pubblicare — magari lentamente (del resto, le cose serie procedono tra gli stenti) — testi che ne delineano la fisionomia dottrinale.

Venti anni, dicevamo, di vita editoriale non possono non suscitare qualche riflessione. A un lettore attento non può neppure sfuggire che il proposito di queste edizioni traspare già nella radice etimologica che le definisce —*Ar*.

Esse si propongono un progetto certo ambizioso ma non irrealizzabile: di contribuire a plasmare l'anima della comunità di uomini a cui si rivolgono, evocarne i tratti più nobili, richiamare al cuore e alla mente del lettore quelle tendenze perenni che muovono l'uomo ad andare oltre gli aspetti soltanto biologici dell'esistenza. Ciò non va inteso in un'ottica esclusivamente di dottrina religiosa, ma fa pure riferimento (quindi, è da applicarsi...) alla vita dei tempi attuali, dove un sottile, diabolico, perverso disegno sociale si propone di plagiare quelle coscienze che ancora non hanno capitolato di fronte alle 'realtà' del vivere contemporaneo. Questo disegno non è di oggi, né di ieri, parte da assai lontano — e bisogna riconoscere che coloro che concorrono alla sua realizzazione procedono con una dedizione, una tenacia e una esperienza in materia degna di grandi strateghi.

In una parola, si potrebbe dire che la cultura promossa da *Ar* si pone in antitesi alla cultura del mondo moderno, il quale — nella complessità di tutte le sue sfaccettature politiche e civili — rappresenta il nemico da contrastare, da combattere, da superare e 'vincolare'. Una lotta impari. Il fronte della prima è tenuto infatti da un manipolo di credenti, disincantato e pieno di abnegazione, mentre lo spazio della seconda è occupato da efficacissimi strumenti di persuasione esercitati con demoniaca diligenza. Una lotta tuttavia che continua. Lo dimostra pure la circostanza che il 'Sistema' periodicamente scateni contro questa casa editrice una repressione rozza e ostinata.

Restaurare l'uomo moderno, purificarlo, offrirgli gli strumenti per la sua rigenerazione — ecco il vero problema, da risolvere seguendo un programma coerente, il quale esige la cooperazione responsabile e l'impegno disinteressato di quanti si sentono chiamati a realizzare l'immagine del mondo loro corrispondente. L'esempio, mediante cui ciascuno di noi si manifesta, è la testimonianza di vita con la quale contribuire alla pratica dell'Idea.

È inutile negarlo, non ha senso mentire a se stessi (non dobbiamo decorare di alibi la nostra abdicazione, semmai giustificare la nostra «disposizione in campo» e assicurare, comunque, il buon esito finale): l'uomo moderno è stato messo in ginocchio, privato della propria coscienza metastorica e storica fino a svuotarlo della propria identità umana. L'uomo moderno agonizza, avvelenato dal 'Sistema' (anche se il primo, secondo verità, ha fatto assai poco per contrastare l'azione del veleno), e questo ora usa l'intossicato per tenersi in vita artificialmente. Il razionalismo, lo psicologismo, il democraticismo hanno agito da sostanze tossiche principali.

È contro la disgregazione dell'umano che si battono tenacemente le edizioni di Ar, nell'àmbito delle proprie possibilità.

Non possiamo pensare di vivere e di esprimere i nostri intendimenti, senza dapprima preoccuparci di dare un significato al nostro tempo. A questo fine, per interpretare il temporale è necessario scoprire, anzi riscoprire il senso del mito del divino, dell'intemporale. L'uomo del resto trova ragione al proprio esistere solo ed essenzialmente quando si volge alla ricerca di qualcosa di perenne.

Non tutto può essere compreso, non tutto deve esserlo, perché se così non fosse non ci troveremmo a esistere in dimensioni umane, e a interrogarci sugli eterni dilemmi... È questa la legge che regola e 'scandisce' la storia del mondo: quello di ieri, quello di oggi, quello di domani — quello di sempre. Tutto ciò potrà sembrare a qualcuno limitante, perché la nostra è l'epoca in cui la scienza (il progresso tecnologico) raggiunge i suoi maggiori successi e, nell'irrequietezza che la presunzione dettata dalla scienza provoca, ci si preoccupa sempre meno della Conoscenza spirituale (che è sapienza del 'mistero'). Indubbiamente intorno a noi crescono, si sviluppano, talvolta muoiono fenomeni che sfuggono alla comprensione dell'uomo, lo frastornano e lo rendono dubbioso di quanto prima appariva una certezza. Ma se questa è una fase storica difficile da 'definire' e da comprendere, probabilmente (inevitabilmente?) essa ne precede un'altra che rappresenterà in modo decisivo il destino di questa società vacillante. Occorre dunque disporsi con ordine per una nuova epoca che ci consenta di operare quanto forma oggi l'ispirazione dei nostri cuori e delle nostre menti, preparandoci con ogni cura *comunque*: se non altro, per evitare di trovarci un giorno a recriminare su di un'ultima possibilità che non è stata colta e sviluppata con la necessaria responsabilità.

Associazione culturale ‘I due lati’
Le due sponde del fiume

Dalla associazione culturale ‘I due lati’, di Manduria, abbiamo ricevuta la seguente ‘lettera all’editore’. Alla nostra domanda sul significato della loro insegna, i camerati di questo sodalizio hanno così risposto: «La denominazione da noi scelta per designar-ci, ‘I due lati’, si ricollega alla necessità che noi avvertiamo e riteniamo imprescindibile — e come tale altrove sentita in altri àmbiti e contesti storici, passati e presenti — di un’azione parallela delle diverse avanguardie rivoluzionarie per la vittoria sulla borghesia: parallela, ovvero agente su due spazi diversi, non contrastanti né coincidenti. Noi, che ci muoviamo su una sponda del fiume, guardiamo con simpatia l’altra riva. Per dirla con Mishima: ‘Siamo amici fra i quali c’è un recinto di filo spinato — Ci sorridiamo reciprocamente ma non possiamo baciarci’. Fra i due lati del fronte rivoluzionario, ci sia rispetto e lealtà; perché ne esistono due, di lati, e né una parte né l’altra abbia l’arroganza di scordarlo. Noi vogliamo rammentarlo anche col nome».

Signore,

negli ultimi tempi le edizioni di Ar hanno decisamente elevato la loro «produzione» editoriale, contribuendo ad innalzare il livello conoscitivo (e quindi qualitativo) del nostro ambiente.

Totalità sociale - Comunità organica, *Nietzsche illuminista o illuminato?*, *Il vero Stato*, *La finanza e il potere* (oltre a *Risguardo*, su cui scriviamo a parte): opere base che, oltre a favorire un processo meditativo (interiore), ne scatenano uno attivo (esteriore); esso si traduce in uno sforzo (non importa quanto riuscito — per il momento —; importa che esista la volontà tesa a comporre «qualcosa» anche da sé, a scrivere, a studiare, a gettare nella banalità quotidiana il peso della propria diversità, vivendo anche i più squallidi momenti (l’università o il posto di lavoro) come battaglie per il trionfo della nostra visione del mondo.

Riteniamo fondamentale avere delle armi con cui combattere sulle «moderne» tematiche; non possiamo affrontare il mondo della telematica facendo i gargarismi col Medioevo e la Tradizione, perché in realtà non conosciamo cosa sia un calcolatore elettronico, che cosa comporti vivere dal dì alla notte catalogati dentro un cervello di transistors che ti seguono ad ogni passo.

È veramente molto interessante inserire, intorno al testo dell’Autore, uno scritto aggiuntivo che indichi e chiarisca le «nostre» impressioni e meglio esprima i nostri intendimenti (lasciando intravvedere gli intenti), la nostra cultura. Ci sovviene in questo momento soprattutto lo scritto che completava *I saggi della Nuova Antologia*. L’osservazione secondo cui il periodo «giovanile» della rivoluzione russa formò un’élite governativa, che generò quella tensione creatrice nel popolo che solo pochi, pochissimi momenti e figure di questo secolo (e di quelli passati) hanno prodotto è:

a) un'occasione per capire che dietro i possenti rivolgimenti della storia non esiste (solo) l'occulto-malefico (giudeo, massone, l'anti-tradizione — intesa come palpabile manifestazione di concrete entità sovversive), ma vi sono (altre) cause più complesse e meno meccaniche;

b) un'occasione per iniziare a capire come il «nostro mondo», nella sua accezione più rigorosa, non è solo ciò ch'è dichiaratamente nostro: nostro non è solo il 'cavaliere teutonico', ma la rivoluzione culturale cinese, nostra è la giovane volontà di «questi operai affamati, attorniati dalla maligna agitazione controrivoluzionaria della borghesia, dei menscevichi e dei socialisti rivoluzionari» che pur «organizzano dei sabati comunisti, fanno ore straordinarie senza nessuna paga e ottengono un prodigioso aumento della produtivvità del lavoro»[1];

c) un'occasione per rileggere la storia e molti suoi avvenimenti scrollandone l'interpretazione sin qui accettata (e quindi conoscendo l'avversario, il fratello, la segatura).

Certo, tale osservazione va ampliata, approfondita, studiata; questo è un ottimo argomento per future pubblicazioni. È fondamentale — noi crediamo — dare dei punti di riferimento a chi si muove oggi dopo aver perso i feticci di Franco (!), del Sudafrica (!!), della Falange libanese (!!!); a chi ha vissuto sulla propria pelle le esperienze rivoluzionarie dei trascorsi decenni e non ha piegato la testa; a chi, oggi, si affaccia sulla scena politica (e non) con tutto il carico di disillusione, di disprezzo (innato) cui solo il cinismo di quest'età senza Dio ha educato. La questione fondamentale rimane la costituzione (ovverossia la nascita, l'educazione, la consolidata gerarchia) della nostra comunità; essa deve comporsi d'una qualità umana che sarà — nell'odierno panorama — il sunto di quell'unica sostanza differenziata da cui, causa l'anarchia attuale, le diverse figure sono state dissociate; l'attuale embrione deve quindi essere in grado di emettere vagiti in ogni dove e (non potrà che essere così) da ogni luogo avrà risposte.

L'opera cui questa visione ben si addice è la *Disintegrazione del sistema*; ma essa è rimasta così assolutamente isolata nel nostro mondo editoriale, da non arrecare i vantaggi che ne (sarebbero potuti) potrebbero derivare.

Perciò il nostro panorama librario è (sarà) la trasposizione su un livello didattico-emanativo di questo indirizzo polivalente della nostra azione (meta)politica. In questo senso, le annose questioni che hanno interessato passate vicende perdono semplicemente di significato. Il problema dei nostri rapporti con la Destra (qui per Destra volendosi intendere il msi[2], la Nuova Destra e le varie micro-sigle che di questa corrente sono emanazione) non ha una giustificazione a esistere. Non avere rapporti con loro, ma *anche* con loro: essi sono semplicemente una cellula dell'organismo cui noi, nella sua totalità (e complessità), dobbiamo rivolgerci. Non sono parte della nostra comunità, sono gli altri, i diversi: nella proporzione in cui essi sono in grado di «alzare lo sguardo» noi potremo considerarli (ed è chiaro come tale compito spetti a noi, compiendo — con essi come con gli altri — l'indispensabile opera chiarificatrice che vedrà — quel movimento né più né meno degli altri — perdere la linfa rigeneratrice, sino a portarlo alla consunzione). In questo tempo in cui migliaia di «universitari» strangola-

no la megalopoli parigina, in cui il rifiuto del sistema comporta il rifiuto del lavoro, in cui muoiono sigle e schematismi, noi non crediamo siano loro — gli «ufficiali» — i meno lontani da noi: e agiamo di conseguenza. Ed allora: pubblicazioni intorno a quest'èra, 'inquadrate' nella 'nostra' eternità: la rivoluzione iraniana, la (una certa) Cina, l'Albania, la rivoluzione irlandese, il Nicaragua, il mondo arabo e/o islamico nei suoi aspetti più genuinamente combattentistici; l'essenziale esempio storico che richiami l'idea che in esso si incarna. L'incontro nella visione dell'arte, della cultura (della vita) fra la Cina del tempo di Mao, la Russia bolscevica e noi (e quindi — anche, ma non solo — la Germania nazionalsocialista); la similitudine fra la lotta dura, sobria, spartana del popolo vietnamita e quella del popolo nicaraguense; e inoltre socio-economia; e ancora Carl Schmitt e le sue *Categorie del Politico*; Thomas Mann e le sue *Considerazioni d'un Impolitico*; il mondo delle centrali nucleari, dei mega-complessi industriali; il mondo della tecnocrazia; la campagna e la selvaggia lottizzazione dei cervelli e dei cuori contadini.

Inoltre — accanto alle opere di «pedagogia politica» generale — potrebbero curarsi quegli studi riferentisi alla cultura delle origini e ai significati profondi delle razze e delle tradizioni che — per dirla con Evola — esse dovettero possedere allo stato puro. Ristabilire un continuum «stratigrafico» coi valori e con le forze che animarono gli stati «primordiali» ed «elementari» dell'Essere nell'umano.

Insistere e concentrarsi su ciò — assumere quindi questa duplice (???!) veste editoriale favorirebbe l'assunzione di «instrumenta» più raffinati e sottili anche per chi ha scelto di in-serire (lo si valuti, il termine, nell'accezione particolare che è data dall'immagine del cuneo che entra... per poi spaccare...) la sua conformità all'Idea, nell'ambito di quelle che sono... le case della cultura ufficiale... ovverossia i luoghi in cui si ripetono e si profferiscono... altri tipi di giaculatorie... — con la possibilità di un potenziale allargamento della base di discussione, quindi di... conoscenza (???!) ... delle nostre tesi. E questo potrebbe forse comportare la rottura di un circolo vizioso in cui in/consapevolmente siamo... oltre a favorire degli sforzi... estetici.

«Ricordo che andando a Messa ci si fermava a giocare a pallone con le scarpe nuove e il risultato era sempre lo stesso: giocavamo male ed entravamo in Chiesa infangati. È ormai chiaro che conviene vestirsi sempre nel modo più adatto, e perché no, conviene vestire bene anche 'i propri libri'. Non si può mostrare ciò che si è, si mostra solo ciò che gli altri possono vedere»[3]. Questo è da tener presente in special modo se si cerca di favorire quanto più possibile la circolazione dei nostri testi in ambienti da noi lontani, se non lontanissimi... Perché pubblicare libri di 'devozione' come *L'ultimo Signore degli Arii...* e trascurare l'opera di un Wirth o di un Dacquè... di un Bachofen (soprattutto il suo *Urreligion und antike symbole*) o di un Piganiol???!

* * *

Risguardo. Questa pubblicazione può costituire una novità editoriale da coltivare: avere uno strumento su cui affinare le nostre «armi della critica»

(senza affrontare la complessità d'un'opera vera e propria). Usare *Risguardo* come il nostro biglietto da visita, vera e propria «iniziazione» alla comprensione dell'argomento; scritti come le note sulla cultura integrale costituiscono un esempio: continuare ad approfondire i diversi temi nei diversi numeri dell'unica pubblicazione. Inoltre procedere, al suo interno, alla pubblicazione di materiale inedito (l'esempio dello scritto di Drieu può essere seguito da quello delle poesie di Benn, o dagli articoli di Mishima, da brevi saggi di Guénon, dalle inchieste d'un Coston); ma perché non considerare anche quei brevi brucianti discorsi che, nelle diversissime forme e nei mutevoli esempi storici, oggi costituiscono una occasione profondissima di conoscenza (e quindi di affinamento) per noi e per l'ambiente cui ci rivolgiamo: quale altra reale possibilità avrebbe oggi un militante di conoscere la profondità «pedagogica» dell'Imam Khomeyni, la composta fierezza di Enver Hoxha, la poetica potenza del presidente Mao Tse-tung (per tacere delle enormi quantità di materiale assolutamente dimenticato di Lenin, Stalin, Giap, Peron, Che Guevara)? Dare indirizzi: «Ecco, qui la nostra visione del mondo ha lottato, ha forgiato, ha creato»; liberare quella potenzialità al combattimento che nelle nostre file un vacuo mito del distacco dalla «bruta realtà» ha intorpidito.

Il difetto che *Risguardo* dovrà superare è costituito dalla sua periodicità: sarebbe quanto meno auspicabile una sua uscita semestrale (fondi permettendo). Oltretutto, il bisogno di un continuo confronto fra di noi è irrinunciabile; interventi come quello di e in risposta a Dino Villella ci fanno bene.

* * *

Il nostro fraterno abbraccio è per Lei e per gli altri... «chierici» che con-dividono la medesima condizione di... «clausura»; concludiamo queste righe con una invocazione di noi... «fedeli»

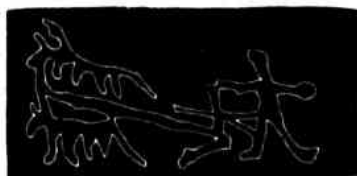
'Theó 'ypsìsto epékoo'

(Al Dio altissimo e che ascolta benevolmente)

---

[1] V. I. Lenin, «La grande iniziativa» (articolo citato in: Manlio Dinucci, *Economia e organizzazione del lavoro in Cina*, Mazzotta Ed., 1976, pag. 111).

[2] Non parliamo, ovviamente, della oligarchia del partito, sulla quale ogni uomo differenziato non sprecherà parole, ma della sua base (in particolare giovanile).

[3] Francesco Messina — citazione tratta dalla copertina del microsolco «L'era del Cinghiale Bianco» di Franco Battiato, 1979. (Nel testo originale laddove si leggeva «la propria musica» qui si legge «i propri libri»).

Flavio Ardenghi

Le edizioni di Ar - sguardo retrospettivo

*Con tutta la cortesia di cui siamo capaci, avevamo chiesto a uno degli anziani del gruppo di Ar di comporre una breve nota redazionale, che servisse da introduzione, da «cappello» di questo scritto. Ha reagito con un certo humour misto a fastidio, suggerendoci di riprodurre questa massima dall'*Ecce Homo *di Nietzsche: «[...] Nessuno può trarre dalle cose, libri compresi, altro che quello che già sa. Chi non ha accesso per esperienza a certe cose, non ha neppure orecchi per udirle». Ci ha poi assicurato che tale epigrafe andava proprio bene: se non come cappello, almeno come* cappellotto. *(E siccome non capivamo l'allusione, ha soggiunto di rivolgerci a qualcuno che s'intendesse di armi da fuoco. Abbiamo soffocato la curiosità, senza raccogliere l'invito: poteva guastarci la reputazione...).*

* * *

A vent'anni dalla costituzione delle edizioni di Ar, il presente scritto intende ripercorrere rapidamente l'opera pubblicistica di Franco Giorgio Freda, quale si è manifestata in una serie di articoli, opuscoli, presentazioni editoriali etc.

Questo allo scopo di tratteggiare una configurazione elementare delle tematiche culturali che stanno a fondamento dell'iniziativa di Ar, e di contribuire alla conoscenza di un autore troppo spesso frainteso e mal conosciuto. Chi scrive non si propone di valutare o di criticare, ma di riproporre la rappresentazione dei termini di un 'discorso' che, prima di essere accolto o rifiutato, va *ascoltato*.

Si tenga preliminarmente conto di questo: le idee esposte da Freda non sono frutto di personalismi o di astrazioni intellettuali, ma fanno parte di una 'visione del mondo' che non si 'impara', né si può estrapolare da libri... Freda è nel vero quando, con orgogliosa ironia, definisce se stesso un 'copista'...

* * *

Prima di segnalare le indicazioni contenute negli scritti di Freda, ci sembra opportuno considerare brevemente l'opera di alcuni autori quali Julius Evola, Ernst Jünger, Werner Sombart. Nostra intenzione non è quella di esaurire il panorama delle fonti da cui Freda ha tratto ispirazione, né di tentare sunti o compendi certo inutili. Ci interessa solo offrire a chi legge alcuni punti di riferimento ideali, necessari per meglio inquadrare le tematiche che seguiranno.

Del pensiero di Evola prendiamo in considerazione soltanto un aspetto: quello politico, quale risulta dalle opere composte dal 1945 in poi. Non intendiamo operare una arbitraria divisione in settori dell'opera di questo autore, opera che si presenta come una totalità organica in cui le varie parti non sono altro che lo svolgimento, per deduzione diretta, di un nucleo originario-sapienziale. È del tutto inutile notare[1] come non si possa prescindere da Evola per comprendere appieno il 'temperamento' dei vari

movimenti nazional-popolari susseguitisi nel dopoguerra.

Evola contrappone il mondo della Tradizione al mondo moderno. Quest'ultimo riassume l'effetto di un processo di progressiva decadenza, operato dalle forze sovvertitrici dell'antitradizione, le quali si sono manifestate sotto diverse, ma analoghe, configurazioni storiche: borghesia, liberalismo, democrazia, proletarismo, collettivismo, bolscevismo. Queste forze hanno fatto sì che la civiltà presente venisse dominata da 'vocazioni' meramente umane e tenesse a dissolvere quei punti fermi di orientamento propri alla Tradizione — intesa come unità metafisica e metastorica — quali l'idea di gerarchia, di auctoritas, di imperium, di Stato organico.

Nel dominio storico «... la Tradizione va riportata a quella che si potrebbe chiamare una trascendenza immanente. Si tratta dell'idea ricorrente che una forza dall'alto abbia agito nell'una o nell'altra area o nell'uno o nell'altro ciclo storico, in modo che valori spirituali e superindividuali costituissero l'asse e il supremo punto di riferimento per l'organizzazione generale, la formazione e la giustificazione di ogni realtà subordinata e semplicemente umana»[2].

L'àmbito politico deve essere fondato, deve avere una superiore legittimazione, non essendo alcunché di autonomo o di svincolato. Stanti tali premesse, si pone immediatamente il problema del comportamento cui attenersi, da parte di coloro i quali nel mondo moderno non si riconoscono — ed è a questo tipo umano 'differenziato' che sono dedicate le opere politiche evoliane.

Orientamenti e *Gli uomini e le rovine* furono scritti da Evola negli anni '50, periodo in cui sembrava esistessero possibilità perché si formasse un movimento politico conforme all'immagine del mondo tradizionale. In queste due opere si scorge nell'azione politica il mezzo per la restaurazione dell'Ordine 'normale', dello Stato 'legittimo'. A tal fine Evola ritiene necessario opporsi al processo di progressivo franamento della 'civiltà' moderna, cercando di salvare ciò che ancora sia rimasto puro e incontaminato. Si tratta quindi di costruire una 'diga', di salvare il salvabile, per [3] evitare il peggio: l'avvento del proletariato e del comunismo[3].

Scegliere dunque il male minore. Ne segue (ci sembra) la contraddizione di chi, partito da posizioni radicalmente antiborghesi, finisce con l'appoggiarsi a quei presunti 'corpi sani' dello Stato, istituzionalmente votati alla salvaguardia della borghesia.

Eppure l'opposizione evoliana agli 'ideali' e ai 'valori' borghesi risulta chiara e inattenuata, come chiaro e inattenuato rimane il suggerimento circa il senso in cui il tipo borghese debba essere superato: «Esiste una doppia possibilità — positiva l'una, negativa l'altra — di superare la borghesia in genere [...]. La prima possibilità corrisponde ad una direzione che porta ancor più in basso [...] verso una sub-umanità collettivizzata e materializzata, appunto nel segno di un realismo alla marxista: valori sociali e proletari contro il 'decadentismo borghese '[...]. Esiste anche l'opposta possibilità, vogliamo dire che si può concepire una esigenza realistica ed una lotta contro lo spirito borghese, l'individualismo e il falso idealismo, decise ancor più di quanto lo siano nelle correnti di sinistra, ma

dirette verso l'alto non verso il basso [...]»[4].

In *Cavalcare la tigre*, pubblicato nel '61, Evola sembra abbandonare l'idea che l'opporsi ai processi disgregativi moderni possa offrire qualche speranza di realizzazione, e i vari aspetti di decadenza (in sede politica, culturale, etica, artistica etc.) vengono colti sotto una luce diversa. Non si tratta più di salvare — sic et simpliciter — la sussistenza della meno peggiore tra le svariate forme di sovversione, né si tratta di adeguarsi passivamente a essa, ma di mantenere un deciso distacco, una conformazione alla negazione che permetta — al momento giusto — di averne ragione. «Una soluzione è senz'altro da scartare: quella di chi vuole appoggiarsi a quanto sopravvive del mondo borghese, difenderlo e servirsene come base contro le correnti più spinte della dissoluzione e del sovvertimento, eventualmente dopo aver cercato di animare e rafforzare questi resti con alcuni valori più alti, tradizionali»[5].

Decisiva è la parte dedicata all'«apolitìa». Non esistono, a dire di Evola, istituzioni, partiti o movimenti 'legittimi', per cui è negata l'opportunità di agire in nome di una qualsivoglia realtà politica esistente. D'altra parte l'Autore aveva prospettato la positività (per alcuni, che scoprissero in sé tale inclinazione) del battersi politicamente su 'posizioni perdute': in vista non di risultati sul piano pratico, ma dell'essere esempio,

Si intravvedono tre possibili condotte: l'agire per l'agire; la ricerca di un'interiorità adeguata ad affrontare i vari domini del sociale; il rifiuto della politica. *Cavalcare la tigre* punta molto sulla definizione d'una norma interiore, 'esistenziale'.

* * *

Anche la figura dell'«operaio» descritta da Ernst Jünger è finalizzata a suscitare un tipo umano capace di trascendere l'*individuo* borghese. L'«operaio» è l'erede dello spirito di guerra, ossia di quella condizione interiore che tanta influenza ebbe nei confronti del 'nichilismo eroico' caratteristico delle opere letterarie del primo Jünger. In tali opere (soprattutto in *Der Arbeiter*...) lo scrittore tedesco muove una potente critica verso il mondo borghese, visto come il luogo della vile sicurezza collegata al culto della 'ragione' e della 'morale', che tende ad eliminare, attraverso la creazione di apparati burocratici e tecnologici, l'«elementare» (l'imprevisto, l'inaudito) nella prospettiva di un vivere antieroico, da gregge.

A questo mondo Jünger oppone l'etica dell'«operaio» (inteso come 'demiurgo', 'creatore'): un'etica capace di trasferire in tempo di pace quella spiritualità aristocratica ed eroica che solo il senso del precario e del pericolo di una guerra può suscitare. Questa etica, che si presenta essenzialmente come condizione-forma interiore, è in grado — secondo Jünger — di mobilitare il mondo, abolendo tutte quelle scorie decadenti che fanno da sostrato alla società dei mercanti.

* * *

Il mondo economico evocato dalla borghesia si pone al centro dell'interesse di W. Sombart. Sua intenzione è di indagare sulle cause storiche e sugli elementi che hanno promosso il trionfo del capitalismo.

Queste cause sono da riferirsi a un particolare tipo d'uomo: il *rapporto*

economico che domina un'epoca è quindi visto non come un qualcosa a se stante, autogiustificantesi, ma in primo luogo come una proiezione, un prodotto dell'uomo, autentico soggetto in questo particolare dominio. Celebri sono le pagine de *Il capitalismo moderno* dedicate alla delineazione delle differenze, nel modo di situarsi di fronte all'economia, tra l'homo oeconomicus e il tipo umano vissuto prima del capitalismo (*in quanto* estraneo a quest'ultimo).

L'attività economica, un tempo considerata unicamente come un mezzo subordinato alla copertura di un fabbisogno, diviene il vero e proprio fine ultimo del mondo moderno. Questo per un'inversione di tendenza, che trova le proprie radici storiche nella seconda metà del XVIII secolo, con la rivoluzione industriale inglese e la rivoluzione borghese del 1789. Un'attività economica è sempre esistita: forme di capitalismo ante litteram sono riscontrabili in tutte le epoche e in tutte le civiltà. Ciò che caratterizza il capitalismo moderno è il fatto che questo ha operato l'inversione di tendenza cui si accennava, facendo dell'economico — in età non capitalistica vincolato ad altre esigenze quali il politico, il religioso etc. — l'elemento trainante, la vera 'struttura' (l''anima') della realtà, subordinante a sé tutti gli altri aspetti (politici, giuridici, artistici etc.).

E questo è un fenomeno che nella storia si è presentato in un'epoca relativamente recente, non una entità valida assolutamente e in ogni tempo. Per Sombart dunque è il borghese a creare il capitalismo, non viceversa. A suo avviso, K. Marx critica il capitalismo da posizioni materialistiche ed economiche, il che non fa altro che portare alla assolutizzazione di quegli elementi di base del capitalismo stesso. Ne consegue che il proletario altro non sia che l'ombra del borghese, il suo 'doppio', e il socialismo di tipo marxista altro non sia che un ulteriore stadio dell'evoluzione capitalistica.

* * *

Cerchiamo finalmente di avvicinarci all'opera di Freda. Ripetiamo che non ci interessa, in questa sede, valutare i giudizi che di lui sono stati dati dagli organi di stampa e dai gruppi della politica ufficiale. Ci basti soltanto rilevare che le varie definizioni ed etichettature riservate alla sua personalità e ai suoi scritti manifestano chiaramente l'incapacità di comprendere una proposta politica lucida e 'originaria', la quale rappresenta una radicale rottura nei confronti degli schemi cari al mondo del 'terzo stato'.

Sul «*Manifesto del gruppo di Ar*», redatto da Freda e pubblicato nel 1963, si legge:

«Noi siamo

— Contro i partiti politici: dagli attuali partiti politici emergono solo posizioni politiche al crepuscolo, che possono costituire il supporto per il «successo» dei gruppi oligarchici, non certo essere inserite nel nostro modo generale d'essere.

— Antidemocratici: sui feticci delle democrazie — capitalistiche e bolsceviche — ricade la responsabilità del crollo dei valori politici e del trauma morale che ha disintegrato gli individui alienandoli dalla vita organica dello Stato.

— Contro certe formulazioni esasperate del nazionalismo: che riteniamo abbiano frantumato — nelle sue implicazioni storiche — il substrato unitario della civiltà d'Occidente.
— Antiborghesi: la borghesia, intesa come stato d'animo e prospettiva economicistica del mondo, è la prima responsabile di questo clima dissolvente. Noi respingiamo la difesa dei «valori» borghesi, cui preferiamo indubbiamente aperture assolute e nichilistiche: da qualsiasi parte provengano.
— Per uno stile di vita che nessun partito politico può darci; ma solo un Ordine di idee, una Unità differenziata di istanze, il Cameratismo nella lotta contro un sistema sfaldato, riusciranno ad attivare.
— Per una Aristocrazia che è radicale rifiuto del livello egualitario. Noi assumiamo una prospettiva gerarchica ed organica: l'unica valida a consentire l'integrazione delle singolarità individuali nel sistema della vita sociale.
— Per le civiltà d'Europa e d'Occidente con i suoi Miti e le sue tradizioni, al di là degli egoismi e dei «provincialismi» sterili in cui si chiude l'odierna mentalità nazionalistica.
— Per una concezione tradizionale dell'esistenza in cui le suggestioni esasperate ed anormali della socialità e dell'economia cedano il posto ai valori «eroici» dello spirito intesi come Onore, Gerarchia, Fedeltà».

Su questi punti dottrinari è chiara l'influenza del medesimo patrimonio culturale originario da cui trassero ispirazione le opere degli autori considerati in precedenza.

E il programma politico di Freda è — si può dire — già qui contenuto in nuce, eccezion fatta per il punto circa la questione europea e occidentale. Ma su questo torneremo in seguito.

Nel 1963 Freda pubblica, sul periodico «Tradizione», un articolo intitolato: «Per un radicalismo di destra: '*Cavalcare la tigre*'», in cui analizza gli ultimi sviluppi del pensiero politico evoliano. Riportiamo quanto scrive intorno al concetto di 'apolitìa'. «L'assunzione del principio del disimpegno dalla politica non comporta necessariamente una pregiudiziale di rinuncia o di astensionismo al livello dell'attività politica esteriore [...]. Apolitìa significa disimpegno, rifiuto a servire, voltare le spalle a tutto ciò che individua oggi la politica: socialità ed economia [...]. Di certo, l'insegnamento evoliano non vieta affatto a coloro che sentono il pathos dell'attivismo politico la possibilità d'agire, qualora essi riconoscano di non appartenere all'attuale mondo politico ed abbiano la sicurezza di rimanerne incorrotti!».

È chiaro che l'intendimento di Freda è di andar oltre certe cristallizzazioni mentali dovute a una lettura unilaterale del testo evoliano. Aderire ai principî significa non passiva e bigotta accettazione, ma impegno fattuale ed effettuale affinché questi si realizzino nel dominio storico.

«*La disintegrazione del sistema*» si presenta come l'esposizione di un programma rivolto a questo fine. In tale scritto Freda attacca le posizioni di coloro che, pur riconoscendosi in determinati valori tradizionali, pre-

feriscono adagiarsi in fideistiche attese, e di coloro che, avendo anteriormente (o solo 'intellettualmente') superato e rifiutato le categorie del mondo moderno, non intendono misurarsi con questo per il pericolo di rimanerne contaminati. «*La disintegrazione del sistema*» è il testo della conferenza, tenuta da Freda a Regensburg nell'agosto del '69. Vi sono contenuti i termini orientativi del discorso sullo Stato e indicazioni sul piano pratico-operativo rivolte a tutti coloro che si pongono all'opposizione del mondo borghese, *da-qualsiasi-parte-provengano.*

Il primo capitolo propone un'analisi circa le «coordinate» da cui trarre gli elementi per configurare una «presenza politica». Si tratta del riconoscimento di due dimensioni diverse ma complementari: quella dei principî e quella della prassi.

Vige l'esigenza di «articolare in uno schieramento elastico, agile, senza complessi, senza inibizioni [...] la nostra vocazione, la nostra volontà di lotta politica»[6].

Questo implica l'opportunità di un contegno «sciolto» nei confronti di ciò che è «apparenza», coefficiente strumentale nell'azione politica, ferma restando una «lucida adesione all'essenziale»[7], ovvero alla dimensione ideale-normativa. Dopo tale premessa, il discorso prosegue con una critica nei riguardi dell'estenuato ideale europeo ed occidentale.

Il mito dell'Europa (in pratica applicato come elemento funzionale al discorso mitologico sull'Occidente) è una costante nel 'catechismo' dell'estrema destra dal '45 in poi. Il riferimento primo — per rimanere in àmbito di storia recente — è quello al programma dell'Ordine nuovo nazionalsocialista, il quale prevedeva la creazione d'un forte blocco europeo da contrapporre politicamente, militarmente ed economicamente ai blocchi americano e sovietico, per ragioni di sopravvivenza e di spazio vitale. Ricordiamo poi l'ideale europeo di Jean Thiriart espresso in «*Un empire de 400 millions d'hommes: l'Europe*», che molta influenza ha avuto nella formazione politica dei vari gruppi nazional-popolari; e infine l'opera di Adriano Romualdi «*La destra e la crisi del nazionalismo*», in cui si riteneva opportuno il superamento della 'vecchia' idea piccolo nazionalista, in nome di un 'nazionalismo europeo'.

Romualdi coglie nell'Europa un'unità di razza e di cultura e una potenziale opposizione alla logica di Yalta. Diversa è la posizione di Freda: «Il nostro discorso politico, agli inizi, si imperniava sull'Europa, e noi credevamo che l'Europa fosse veramente un mito e rappresentasse una autentica idea-forza: mentre solo molto tardi ci siamo persuasi che questa parola rifletteva una semplice definizione geografica cui nemmeno era lecito attribuire una capacità propagandistica originale [...]»[8]. L'autore sottolinea il fatto che attualmente l'Europa altro non è che il luogo d'importazione di ideologie sovietiche o americane, e questo in seguito a una lunga tradizione di infezioni ideologiche che proprio in Europa si sono manifestate e realizzate: illuminismo, giacobinismo, liberalismo, marxismo, sionismo. «Abbiamo preferito — insomma — nascondere la nostra incapacità di voler scegliere quanto vi era di autentico e vero, e di saper respingere quanto vi era di spurio e di equivoco in seno alla tradizione

(cioè, in questo caso, alla storia) europea, illudendoci di colmare tale vuoto con la formula, con la parola Europa»[9]

Superare dunque l'Europa come 'flatus vocis' evocatore d'un nulla, in nome di una reale idea-del-mondo. Dopo una lucida analisi circa la società borghese e circa le analogie strutturali e funzionali intercorrenti fra paesi capitalisti e paesi socialisti, entrambi dominati dai medesimi fattori economici, Freda intraprende il discorso sulla «Fisionomia del vero Stato». «Noi non ricercheremo lo Stato movendo da un'indagine empirica delle istituzioni statali oggi esistenti; tenteremo di cogliere non lo Stato come realizzazione storica — lo Stato hic et nunc — [...] ma vorremmo comprenderlo come realtà assoluta: come valore, cioè come verità che valga pro aeternitate»[10]. E questo è il punto centrale de «*La disintegrazione del sistema*», punto da cui derivano e in cui confluiscono tutti gli altri. L'idea di Stato è posta come l'a-priori, come il presupposto dell'intera problematica.

Lo Stato è la Norma, investe il dominio del dover essere, è il criterio valutativo delle diverse realtà statuali storicamente apparse. Lo Stato in questione non dipende da «ideologie», frutto del pensiero astratto, ma è un qualcosa capace di imporsi autonomamente. Sua finalità è l'eudemonìa, ossia la «Felicità — nel significato di completezza, di integrazione tra gli elementi umani e di partecipazione di questi agli elementi superumani e divini della realtà»[11]. L'individuo umano vive in costante tensione con la realtà statuale. «Ognuno sia e rimanga al proprio posto, svolgendo con coerenza, fedeltà e libertà le proprie inclinazioni»[12]. L'individuo dunque si realizza nello Stato il quale «[...] determina la direzione da seguire e 'ordina' i momenti attraverso cui l'uomo giunge allo scopo 'autentico' che consiste nella sua partecipazione al divino»[13].

Ne deriva un nuovo concetto di libertà: non libertà passiva da qualcosa, ma libertà qualitativa «che è potere di realizzare le specifiche possibilità e di perseguire la propria particolare perfezione entro il quadro politico dello Stato»[14]. La legittimazione e le finalità del vero Stato risiedono dunque in una dimensione spirituale e metastorica, non soggetta alle categorie razionali e al 'divenire': altrimenti lo Stato «non rappresenterà nulla di organico e di centrale: non sarà che inerte agglomerato materialistico e sociale, risultante dell'irrigidimento proprio di tutti gli organismi senza forza vitale»[15].

Stante tale ambito normativo, il problema è di come concretizzarlo in una proposta di azione politica: «Per noi, essere fedeli alla nostra idea del mondo — e quindi dello Stato — significa conformarsi ad essa, non lasciare intentato nulla al fine di realizzarla storicamente: non certo manifestare della devozione 'ideologica' e appagarsi di questa coerenza mentale»[16]. Si presenta necessario dunque il porre le basi per superare le secche del mondo borghese, in tutti i suoi aspetti. Si tratta di «adeguare la squallida realtà [...] del periodo storico che noi stiamo vivendo alla 'realtà autentica'»[17].

Il capitolo sull'organizzazione dello Stato popolare intende fissare la configurazione di uno fra i tanti aspetti statuali: quello relativo alla disci-

plina dei rapporti tra i cittadini. Ciò si riferisce al momento in cui l'organizzazione borghese sarà superata. I criteri adottati in questo dominio materiale (dominio dei mezzi, funzionale al fine ultimo) sono di tipo comunista, questo ovviamente inteso in senso aristocratico, non anarchico o marxista[18]. Freda avverte che la forma statuale auspicata sorgerà dalle ceneri del mondo borghese, e risulterà quindi antiproletaria come antiborghese, borghesia e proletariato essendo solo aspetti complementari di una medesima realtà: quella fondata sull'economia e sugli interessi materiali.

L'ultima parte dello scritto è dedicata a tutti coloro che s'oppongono al mondo borghese, dopo aver militato nelle organizzazioni borghesi sia della destra «neofascista» sia della sinistra. La linea operativa qui indicata da Freda è volta alla creazione di un fronte unito in funzione anticapitalista.

* * *

Passiamo ora a considerare due brevi testi di Freda: la presentazione a «*Ebraicità ed ebraismo. I protocolli dei savi di Sion*» e «*Due lettere controcorrente*», scritti fra il 1971 e il 1972. Questo allo scopo di chiarire la posizione dell'autore di fronte al mondo del dopo Yalta, ossia del mondo caratterizzato e determinato dall'egemonia delle superpotenze capitalistiche: USA e URSS. Le questioni della Cina maoista e del sionismo moderno sono aspetti, insieme a tanti altri, del suddetto scenario internazionale. A proposito della Cina Freda afferma: «Non ho mai dissimulato la mia ammirazione per l'opera statuale di Mao Tse-Tung e il mio interesse per la direzione di fondo della politica cinese, la quale — a parer mio — persegue [...] il grandioso obiettivo di spezzare la morsa colonialistica in cui i sistemi sorti nel 1945, dalle sconfitte delle potenze del Nuovo Ordine, rinserrano la giusta libertà dei quattro continenti»[19]. E così interpreta la rivoluzione cinese: «Una rivoluzione che, secondo me, ha assunto il marxismo solo come veicolo attuale di espressione [...] Ho sostenuto che l'intima forma del maoismo non debba scorgersi nell'assunzione del marxismo che esso accetta[...], ma piuttosto nella visione del mondo che esso evoca: una visione del mondo quasi 'spartana'[...] un ritmo organico di fedeltà che vincola al capo tutta la comunità nazionale e favorisce quella tensione solidaristica la quale, a sua volta, riflette nel lavoro di un popolo intero i caratteri di volontaria disciplina, di milizia libera sproletarizzata. [...] Nel 'Comunismo' cinese io ho visto sopra tutto il trionfo della responsabile differenziazione di compiti sull'atomismo egualitario; della disciplina sul lassismo borghese; dell'ordine totalitario sull'incompostezza dell'individualismo; ho scorto la vittoria dei ranghi del soldato politico (povero ma potente) sulle oligarchie mercantili e burocratiche dell'Occidente (Russia compresa)»[20].

Come si deduce facilmente, l'ammirazione palesata da Freda era rivolta allo spirito d'un programma affine alla visione del mondo 'tradizionale' (che gli sviluppi successivi della politica cinese abbiano poi imboccato la strada del compromesso col capitalismo occidentale, questo è vero ma appartiene a un diverso ordine di considerazioni).

Circa la questione sionista, l'atteggiamento di Freda è altrettanto inequivocabile[21]. Il suo appoggio, teorico e pratico, alla lotta del popolo palestinese, costituisce una diretta derivazione dalle premesse dottrinarie da cui parte. Il sionismo, che ha portato alla creazione di «Israele» si presenta come una figura dell'imperialismo occidentale, espressione del capitalismo in sede di politica internazionale.

Nella presentazione ai «*Protocolli*», Freda prende le distanze «rispetto a sgradevoli manifestazioni di visceralismo antiebraico» che ritiene «inammissibili e plebee»; critica coloro i quali ritengono sinonimici i termini «sovversione» ed «ebraismo». «È necessario — afferma — proporre il sionismo come forma sclerotica dell'ebraicità ed espressione dell'espansione mondiale dell'ebraismo». Distingue tra ebraicità ed ebraismo; il primo aspetto consistendo in una visione del mondo basata sul denaro, il secondo prestandosi come «struttura istituzionale politica» dell'ebraicità[22].

Per quanto riguarda il mondo attuale «si potrebbe dire paradossalmente che la questione ebraica non esiste più perché tutto il mondo si è ebraizzato. L'antisemitismo è un concetto generale, volgare e banale [...] poiché oggi parlare di ebraismo o di americanismo, di sionismo o di occidentalismo è più o meno la stessa cosa, noi possiamo dire che la lotta antiebraica s'identifica con la lotta contro l'occidente americanizzato»[23]

* * *

Le edizioni di Ar iniziarono le pubblicazioni nel '64 con il saggio di de Gobineau sull'ineguaglianza delle razze umane. Lungo sarebbe elencare tutte le opere successivamente pubblicate. Ci basti ricordare soltanto che, grazie a tali iniziative, è stato possibile accedere a testi mai stampati in Italia o comunque difficilmente reperibili: diversi scritti di Evola, le principali opere del legionarismo romeno[24] e di altri movimenti nazional-popolari, scritti di Malinsky, Günther, Sombart etc.

Circa il peso effettivo e la rilevanza del contributo delle edizioni di Ar, ascoltiamo lo stesso Freda: «Bisogna distinguere diversi piani. Se si tratta di valutare l'efficacia sul piano politico-culturale, credo che questo contributo sia abbastanza ristretto, visto e considerato che i duemila lettori delle edizioni di Ar non rappresentano niente da questo punto di vista. Dal punto di vista, invece, di una validità obiettiva credo che la nostra iniziativa abbia offerto a duemila lettori la possibilità di accedere a degli strumenti di cui precedentemente erano sprovvisti. Nel 1964 [...] l'ambiente al quale ci indirizzavamo era completamente privo di tutta una certa cultura, a parte quella oleografica, pietistica e agiografica [...] Un ambiente culturale miserabile e desolante, verso cui i nostri libri — in particolare le opere di Evola — significavano una rottura drastica e provocatrice. Sul piano dell'intervento politico io non credo che le edizioni di Ar abbiano conseguito dei risultati. Insisterei più sul valore della testimonianza di questa iniziativa editoriale, sul fatto che essa ha condotto certuni a meditare sulla falsità della loro posizione intellettuale»[25].

I limiti dell'iniziativa trovano in queste parole la migliore rappresentazione. Occorre però rilevare che — nonostante tutto — le edizioni di Ar

continuano a essere, nell'attuale desolato panorama, una tra le rare iniziative volte a indicare e proporre una linea di condotta interiore ed esteriore a un particolare tipo umano: al di là delle carenze e della confusione che caratterizzano questo momento storico.

* * *

Vediamo ora di riassumere, a titolo di conclusione provvisoria, quelli che sono — a nostro parere — i punti caratterizzanti l'opera di Freda.

— L'aver definitivamente superato talune semplicistiche e riduttive assunzioni delle tesi nazional-popolari operate dalla destra 'ufficiale'.
— L'aver veduto in tale 'destra' e nel suo corrispettivo a 'sinistra' non altro che le ali portanti del sistema borghese, quindi non altro che elementi necessari e funzionali alla sopravvivenza di questo sistema.
— L'aver indicato come la vera e autentica 'contestazione' al sistema del 'terzo stato' possa essere fondata soltanto su un senso della vita opposto e su una idea del mondo antitetica a quel sistema e non su velleità ribellistiche di stampo anarcoide, o su rivendicazioni di tipo economico.
— L'aver enunciato le proposizioni fondamentali di un programma volto a *mediare* il piano normativo dei princìpi con quello della prassi politica.

E questi punti ci sembrano conservare intatta ancora oggi — e forse soprattutto oggi — la loro validità.

* * *

Nel 1980 le edizioni di Ar pubblicano il primo numero di «*Risguardo*». Attraverso questa iniziativa Freda riprende con coerenza il discorso intorno alle coordinate determinanti la posizione che deve essere fatta propria da chiunque — per vocazione interiore — accetti d'appartenere ad una visione del mondo di tipo tradizionale. Tale *Weltanschauung* è in diretto rapporto con l'originario significato del termine 'Cultura', per cui gli scritti che vengono proposti all'attenzione del lettore non hanno semplicemente lo scopo di fornire una serie di nozioni o di informazioni su argomenti particolari, né — tantomeno — intendono procurare momenti di svago intellettuale: essi rappesentano «un'occasione di meditazione, sollecitando quindi — attraverso il raccoglimento imposto dalla 'lettura' esigenze non vaghe di purificazione»[26]. E l'autentica purificazione consiste, da un lato, nella capacità di trascendimento di una realtà e di un mondo in cui l'individuo 'differenziato' non può riconoscersi; dall'altro, nella prospettiva di un radicamento effettivo dell'esistere in quei Valori (che già furono alla base della spiritualità propria agli antichi popoli indoeuropei) metastorici — e, come tali, incontaminati e non transeunti — che *soli* hanno l'autorità e la potenza di scandire il ritmo di un procedere *normale*.

Cultura quindi come espressione dell'*uomo integrale*, che aspira a «venerare il mistero della sua idea del divino; riscoprire i fondamenti della sua immagine del destino: ricomporre gli elementi della sua figura del mondo [...]»[27].

I saggi di F. Ingravalle, comparsi su «*Risguardo*» II e III, riprendono il

discorso sulla 'Cultura integrale', che viene vista in stretto e necessario rapporto con la 'Comunità organica' e con 'l'uomo integrale'. Questo in contrapposizione netta rispetto alla situazione di fatto esistente nel mondo moderno, dove i valori enunciati vengono sostituiti dalle categorie di 'interesse culturale', 'collettività' e 'individuo'. Netta è la separazione esistente tra 'individuo' e 'uomo integrale': da una parte infatti abbiamo (nel m ondo moderno) una semplice sommatoria di atomi separati il cui unico vincolo reciproco è quello che si fonda sull'interesse materiale e sul riferimento a uno 'Stato' degradato a mero apparato giuridico-amministrativo-repressivo. Dall'altra parte l'uomo integrale è cosciente di porsi come il luogo dell'incontro tra l'immutabile (l'essere, ovvero la sfera dei Princilpi) e il diveniente (l'àmbito della storia).

L'immutabile costituisce l'originario nucleo a-razionale — assolutamente egemone nei confronti dell'uomo e del mondo — da cui *deriva* l'intero àmbito (teoretico e pratico) delle determinazioni contingenti e storiche. L'uomo che riconosce questa fondamentale struttura sa che il piano del visibile, del concreto è un'immagine del principio assoluto, del divino; la 'Comunità organica' in cui egli si situa fa riferimento a un'istituzione statuale rivolta a finalità trascendenti e religiose, che vanno oltre la sfera del politico e dell'economico.

Abbiamo, nelle pagine precedenti, già richiamato la posizione di Freda intorno alla natura dello Stato. Due altri testi, di cui le Edizioni di Ar stanno curando la pubblicazione, affrontano tale problematica: «*Dottrina del fascismo*» di C. Costamagna, e «*Il vero Stato*» di O. Spann. In questi scritti viene chiaramente evidenziata la essenza originaria dell'istituzione statuale. Tale essenza ha valore (secondo una prospettiva che prende le mosse dal discorso platonico sulla comunità politica) paradigmatico: la natura vera dello Stato non è riducibile ad aspetti contingenti, alla mera cura dei rapporti che legano l'un con l'altro gli individui.

Questa natura fa parte di un ambito sovra-umano, sovra-razionale, quindi 'metapolitico'. Recentemente, intorno al termine 'metapolitica, sono state formulate — soprattutto da ambienti culturali facenti riferimento alla cosiddetta «Nuova Destra» — delle definizioni oggettivamente fuorvianti. Per 'metapolitica', infatti, tali ambienti sembrano intendere *qualsiasi aspetto* delle associazioni umane che non sia assimilabile ai giochi di quella figura degenerata di 'politica' offerta dai partiti istituzionali, in special modo dal 1945 in poi. Con un'impostazione siffatta si lascia cadere nell'oblio il significato vero di metapolitica (lett. «ciò che è oltre», e quindi *supera* «la sfera del politico»), significato che implica il riferimento di tutto quanto è legato al piano umano, a una realtà (a questo piano inassimilabile) trascendente, eterna, ideale. In altre parole la dimensione umana, attraverso l'organizzazione statuale, deve vivere nella coscienza di essere una derivazione, un effetto pratico di una sfera di valori a cui lo Stato si rifa e obbedisce.

Il discorso sulla comunità viene ripreso da un volume della collezione «I sedicesimi» intitolato: *Totalità sociale e comunità organica*, redatto a cura del Gruppo di Ar. L'attenzione viene tra l'altro rivolta al fatto che è

necessario restaurare il principio stesso di 'comunità organica' in rinnovate forme esteriori, senza limitarsi a riproporre esperienze storiche concrete del passato, ormai sconfitte dai processi dissolutivi del mondo dell'anti-Tradizione. Lo sguardo interiore deve cioè essere rivolto all'archetipo, all'elemento che non muta esprimendosi in manifestazioni politicamente diverse, la cui legittimazione dipende dal grado di maggiore o minore distanza che hanno nei confronti del Principio (che qui intendiamo, in una delle sue articolazioni interne, come 'Idea di Stato'). La comunità organica non ha, perciò, soltanto un valore storico indirizzato alla custodia del 'vivere bene' dei singoli uomini che ne fanno parte; essa «è un ponte fra la dimensione del divenire storico-sociale e la dimensione degli eterni archetipi, della loro gerarchia, della distanza che esiste fra un livello e l'altro dell'essere»[28].

* * *

Si è, fin qui, tentato di ripercorrere alcuni temi di fondo, alcune linee permanenti del progetto che le edizioni di Ar conducono da ormai vent'anni. A questo punto ci sembra opportuno esporre alcune considerazioni conclusive.

In primo luogo è importante notare come tutto quanto è rappresentato dalla iniziativa di Ar sia inconciliabile-inassimilabile rispetto a quel *modello* di società in cui ci troviamo a vivere e a operare. Se da una parte, infatti, troviamo i tratti di una cultura eterna, metafisica, organica, religiosa, mitica[29]; nel mondo contemporaneo vediamo agire in modo egemonico (a livello politico come a livello culturale; all'interno del tipo umano oggi predominante etc.) quelle forze disgregatrici che costituiscono l'antitesi nei confronti del nostro modo di porci di fronte al mondo visibile. Un primo còmpito certamente si impone, una volta accettata l'adesione alla sfera di valori che l'iniziativa di Ar richiama. Tale compito consiste nello studiare a fondo il terreno su cui affonda la cultura dell'età in cui viviamo: occorre mettere in chiaro che il tratto dominante della 'nostra' epoca è determinato dal progetto totalitario di dominio scientifico-tecnologico fatto proprio *e* dal capitalismo oligarchico statunitense, *e* dal capitalismo di Stato sovietico. Ormai non sono più ideologiche le forze che si contrappongono: il mondo del dopo-Yalta è il mondo della coesistenza di fatto (anche se non sempre si tratta di 'pacifica' coesistenza) di imperialismo capitalista e imperialismo 'socialista'; di società borghese e società proletaria; di democrazia e marxismo, tutti aspetti che — mai come in questo periodo — si pongono come sfaccettature della medesima realtà.

La tecnica dunque è diventata lo strumento di dominio per eccellenza, strumento accettato da sistemi politico-istituzionali nominalmente diversi. E per *tecnica* non intendiamo una semplice applicazione di teorie scientifiche, ma una vera *idea-forza* sottintendente una 'filosofia' incentrata su una concezione materialista e utilitarista delle cose (di tutte le 'cose', uomini compresi) che sono ridotte a oggetto da organizzare, manipolare, controllare e — se necessario — reprimere. Il trionfo della tecnica (che, in questa sede, ci limitiamo a constatare) segna un'ulteriore tappa discendente nel processo di degradazione del mondo dalla verità originaria,

successiva alla 'morte' delle religioni e alla entrata in crisi delle ideologie.

Per quanto ci riguarda, importante è — come si ripete — rendersi conto della realtà che ci sta intorno e, nello stesso tempo, seguire quella strada di impegno aristocratico-rivoluzionario, messaggio e valore intrinseco dell'iniziativa di Ar. Messaggio che non può identificarsi con un atto di fede o con un atteggiamento di ricerca intellettuale fine a sé stesso[30].

Per essere fedeli ai nostri Valori, di cui i testi delle edizioni di Ar e il significato complessivo dell'opera di Freda offrono una precisa sintesi, determinante è il viverli non come astrazioni, ma come idee-forza da realizzare nel mondo.

---

[1] Cfr., a titolo d'esempio: A. ROMUALDI, *Idee per una cultura di destra*; e Ph. BAILLET, *J. Evola e l'affermazione assoluta.*

[2] J. EVOLA, *L'arco e la clava*, p. 244.

[3] E questo anche in sede di politica internazionale: «Lo spettacolo di una Europa che [...] da quel soggetto della grande politica mondiale che era, è divenuta un oggetto condizionato da influenze e da interessi stranieri, tanto da doversi destreggiare fra le due maggiori potenze [...], l'America e l'Urss, e da dover accettare alla fine la tutela americana e 'atlantica' ad evitare il peggio, ossia il completo asservimento al comunismo» (*Gli uomini e le rovine*, p. 239).

[4] *Ibid.*, pp. 160-162.

[5] J. EVOLA, *Cavalcare la tigre*, p. 12.

[6] G. FREDA, *La disintegrazione del sistema*, 2ª ed., p. 23.

[7] *Ibid.*, p. 26.

[8] *Ibid.*, p. 25.

[9] *Ibid.*, p. 29.

[10] *Ibid.*, p. 46.

[11] *Ibid.*, p. 48.

[12] *Ibid.*, p. 48.

[13] *Ibid.*, p. 53.

[14] *Ibid.*, p. 53.

[15] *Ibid.*, p. 54.

[16] *Ibid.*, p. 58.

[17] *Ibid.*, pp. 58-59.

[18] Sulla questione ci sembra particolarmente illuminante una nota a «*La disintegrazione del sistema*», che riportiamo dalla 3ª edizione (pp. 95-96): «Chi confonde il comunismo col socialismo marxista ignora che programmi comunistici vennero formulati ben prima di Marx e di Engels. Per rimanere nell'ambito della cultura europea e per riferirci soltanto al pensiero politico dell'età moderna e contemporanea, ricordiamo l'*Utopia* di Tommaso Moro e la *Città del sole* di Campanella, disegni politici tracciati sul modello della *Politeia* platonica; citiamo le dottrine di Morelly e di Mably, il tentativo di Babeuf d'instaurare un comunismo autoritario, l'ideale del falanstero vagheggiato da Fourier, l'utopia icaria del Cabet. A prescindere da queste teorizzazioni individuali, è innegabile che alcune civiltà tradizionali [...] siano state caratterizzate, nel dominio economico-sociale, da un'organizzazione collettivistica. Tuttavia, si replicherà, le civiltà 'normali' storicamente susseguitesi in ambito europeo [...] hanno attribuito alla proprietà personale una sua legittimità, anche se esse conferivano scarsa importanza al lato economico dell'esistenza (o forse proprio per questo). A tale obiezione è possibile rispondere affermando che quei cicli si sono definitivamente chiusi; e non è detto che una nuova forma tradizionale debba per forza mantenere il tipo di organizzazione economica che ha caratterizzato le forme precedenti. Inoltre, Freda mette in rilievo il fatto che oggi la proprietà privata ha assunto un ruolo fondamentale per l'esistenza del mondo borghese, un ruolo ben diverso da quello che essa rivestì nelle civiltà classiche o in quella medioevale. 'Sul principio — scrive Spengler — si avevano dei beni perché si era potenti. Ora si è potenti perché si ha danaro. Solo il danaro innalza lo spirito su di un trono. Democrazia significa identità perfetta fra danaro e potere politico' (O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, 1970, p. 1389). Sicché la soluzione proposta da Freda può benissimo venire intesa come un rimedio estremo a un'estrema malattia».

[19] G. FREDA, *Due lettere controcorrente.*

[20] *Ibid.*

[21] Nel 1963 pubblica un opuscolo in cui mette in luce le incongruenze della propaganda sionista dal 1945 in poi, e rappresenta i crimini commessi da «Israele» contro il popolo palestinese. Nel marzo del 1969, Freda organizza a Padova una conferenza a sostegno della resistenza palestinese.

[22] *Ebraicità ed ebraismo*, op. cit., Padova, 1976.

[23] *Ibid.*

[24] I testi di Codreanu (*Guardia di Ferro, Il libro del capo di cuib, Diario dal carcere*) e di Ion Mota (*L'uomo nuovo*) rivestono un ruolo di importanza centrale. Essi infatti indicano una concezione della politica intesa come 'ascesi', campo dell'agire di una comunità di uomini (il Movimento legionario) rigenerati, che si qualifica come 'Ordine', superando il concetto di semplice associazione di individui riuniti per il raggiungimento di determinate finalità contingenti.

[25] Dall'intervista a Freda, pubblicata nell'estate del 1977 a cura del C.S.F. e successivamente tradotta in «*Lambro Hobbit*», Roma, 1979.

[26] Cfr. «*Risguardo*» I.

[27] G. FREDA, *Elementi della cultura integrale*, in «Risguardo» I. Da notare l'estrema coerenza di questo scritto con le idee esposte nel già citato 'Manifesto' del '63.

[28] Gruppo di Ar, *Totalità sociale e comunità organica*, p. 12.

[29] Cfr. *Elementi della cultura integrale*, cit.

[30] Non a caso, secondo Freda, le edizioni di Ar concepiscono il proprio ruolo non come «attività editoriale», ma come «milizia» (cfr. «Risguardo» I).

Francesco Ingravalle
Le edizioni di Ar e l'estrema destra

Per molti aspetti l'autore ha ragione, e noi sottoscriviamo quasi *tutti i rilievi che egli propone in questo scritto. Le distanze, invece, le prendiamo dallo stato d'animo che ci pare sottenda alcune sue considerazioni. Lo stato d'animo di chi mostra il volto amaro, perché gli viene il sangue cattivo quando il discorso cade su certi argomenti (eppure, a questo nostro camerata meriterebbe di rivolgersi con l'omerico* aîmatos ei agathoîo *— «sei di sangue buono»!). Di chi, in altre parole, appare morso dalla delusione. Ora, non è proprio questo il luogo per raccontare la nostra favola sulla delusione, sorella della illusione, figlie gemelle di una 'lusione' sgualdrina (è sguaiata, per giunta). Per quanto ci riguarda, noi continuiamo a stare, persistiamo. E la severità di Ingravalle (e di altri camerati) la condividiamo (coniugandola con l'indulgenza, non con la 'stanchezza'): a patto però che a richiamarla sia la dis-illusione, sorella della elusione, figlie (non coetanee) di una nuova lusione — disincantata, 'ingenua e composta'. Il 'paesaggio' della estrema destra — con i suoi atolli e le scogliere, perfino con le bassure e i marazzi — è quello in cui tutti i nostri sentieri (se intendono*

venir ancora percorsi, ossia rimanere sentieri) convergono. Lo si può sovrastare, guardandolo dall'alto in basso (se si giunge in alto) — ma non ci è consentito distoglierne lo sguardo. Riflette la nostra fisionomia, questo paesaggio-specchio, spesso deforme e deformante — ma non ci è consentito separarcene. Il nostro 'doppio' rimarrebbe là prigioniero, e la nostra figura, il nostro stile, la nostra 'faccia' diverrebbero dunque informi. Meglio quindi apparire deformi che essere informi: nel primo caso, infatti e proprio grazie al nostro risultare disformi, rimane pur sempre la possibilità di diventare con-formi. Hoc est, sic est, aliud fieri non potest.

* * *

1964-1984, un ventennio di storia italiana, forse il periodo più intenso per rivolgimenti, mutamenti, illusioni, delusioni; ne è stato partecipe anche quel raggruppamento dai contorni confusi che una 'communis opinio' ancor più confusa ha definito 'neofascista', 'neonazista', 'estrema destra', 'reazionari' etc. È un àmbito non soltanto definito dagli altri per via negativa, ma che ha sovente definito se stesso col prefisso *anti-*: anticomunista, antiprogressista etc. A voler andare un poco più a fondo, è innegabile che si sia trattato di un ambiente in cui i moventi temperamentali e psicologici hanno avuto il sopravvento su quelli politici, forse perché, al contrario del fascismo, il neofascismo è sorto come reazione a una guerra perduta. Per lo più, quindi, ha esaltato tutto ciò che gli avversari criticavano dell'esperienza fascista.

Non sono mancati, nell'arco degli anni '50, in Italia, raggruppamenti che, prima all'interno dell'unico schieramento neofascista rappresentato in Parlamento, poi al di fuori di esso, hanno svolto una disamina critica del fascismo prendendo come punto di riferimento le linee di dottrina del vero Stato tracciate da Julius Evola. Soltanto nel 1953 Evola pubblicava *Gli uomini e le rovine*, testo dedicato alla configurazione dello Stato organico. La sua rilevanza non fu soltanto teorica, ma anche pratica. Come crediamo di aver dimostrato in un articolo pubblicato quattro anni fa dal periodico francese «Totalité», quest'opera di Evola nei suoi spunti pragmatici rivelava la fiducia che esistessero le basi per una reazione alla sovietizzazione dell'occidente, usufruendo del clima di 'guerra fredda' instauratosi fra USA E URSS dopo il 1945. Già dieci anni dopo, nel volume *Cavalcare la tigre*, Evola riconosceva che nulla, nel mondo borghese, dava diritto a una simile fiducia, nulla poteva invertire il cammino storico percorso fino a quel momento, e che era necessario, invece, puntare alla *rapida dissoluzione del mondo borghese*. È da questa convinzione che sorge nel 1963 il gruppo che darà vita alle edizioni di Ar. Dalla convinzione opposta sorge, invece, il gruppo che dal 1955 fino al 1969 darà vita alla rivista «Ordine nuovo».

Sul piano culturale, fino al 1963 e anche dopo, le iniziative editoriali erano sporadiche: le edizioni «Le Rune» di Milano pubblicavano nel 1961 *La guerra occulta* di E. Malynski, e le edizioni Volpe (costituite, ci pare, nel 1963) seguivano un indirizzo cattolicheggiante e conservatore, pubblicando accanto alle opere di Evola le elucubrazioni filoamericane del gen.

Liuzzi. Mancava una linea editoriale rigorosamente fondata sul principio della critica radicale alle mitologie del mondo moderno. Le edizioni di Ar la iniziano dapprima con la pubblicazione del periodico «Tradizione», poi con la pubblicazione, nel 1964, del *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane.* Il testo era, indubbiamente, a carattere antiegualitario; si trattava anche dell'opera di un autore (il de Gobineau) assai stimato dai nazionalsocialisti; ma il suo positivismo antropologico non poteva non suscitare discussioni sopra tutto nel campo dei tradizionalisti evoliani. Era, si può dire, una provocazione, nel momento in cui l'"estrema destra' deglutiva con facilità ogni sorta di opere agiografiche. Era un invito a problematizzare le fonti stesse della dottrina nazionalsocialista.

Nonostante ciò, il libro non ebbe alcun particolare effetto. Questo può illuminare un aspetto caratteristico e costante del pubblico di 'estrema destra' in genere: la sua passività, la quasi totale assenza di reazione. In effetti, riusciva più semplice trangugiare ogni sorta di intruglio santificato da una ideologia nazionalsocialista o fascista, che discutere approfonditamente sull'effettivo valore dei miti tramandati e protetti dal fascino ambiguo di una guerra perduta combattendo contro tutto il mondo. Oppure, fare del declino dell'occidente un comodo «mito incapacitante» (per usare la terminologia della 'nuova destra'). Identica indifferenza venne riservata all'opuscolo sul sionismo, contenente un capitolo ancora molto attuale sui campi di concentramento israeliani in Palestina. Qui, per il pubblico di 'estrema destra', era anche più facile seguire la corrente e aderire al truce cliché propagandistico del nazista e dell'antisemita. Ogni invito all'approfondimento venne sostanzialmente eluso anche dai circoli teoricamente più preparati — come quello di «Ordine nuovo» — che, alla metà degli anni '60 discutevano su come proteggere i possedimenti USA in Europa dalla «guerra rivoluzionaria» del «comunismo mondiale». Nessuno si accorse che le forme di sorveglianza occidentale per i dissidenti dal «mondo libero» non erano meno dure, ma soltanto meno evidenti, di quelle sovietiche.

Venne, nel 1967, la serie di rivolte studentesche che culminarono nel biennio 1968-69. Lo 'Stato' capitalistico sostenuto dagli Americani sembra seriamente in crisi: le organizzazioni studentesche rappresentative vengono esautorate, la base giovanile dei partiti di sinistra si ribella a ogni disciplina e, nel 1969, anche gli operai rifiutano di delegare ai sindacati la tutela dei propri interessi. Sul piano internazionale, gli Americani non riescono a sbloccare il conflitto vietnamita, la guerra è avversata dall'opinione pubblica giovanile, quasi ovunque i Paesi del 'Terzo Mondo' rifiutano la scelta obbligata fra USA e URSS e si riferiscono alla Cina delle Guardie rosse — mentre in Cecoslovacchia, nel 1968, nuovi fermenti incrinano la compattezza del blocco sovietico, costringendo i Russi a intervenire «manu militari». Dilaga il rifiuto della società capitalistica, della logica che impone miseria e sottosviluppo a vaste aree del mondo per investire il denaro in armi sempre più micidiali.

In Italia, la destra ufficiale (e quella ufficiosa) aderisce supinamente alla tesi secondo la quale «bisogna fermare la sovversione»: un po' ovunque, i

neofascisti diventano 'guardie-al-labaro' del sistema capitalistico, difensori incredibili di uno 'Stato' che li ha demonizzati, ghettizzati e che ha instillato in loro un senso di cupa rivalsa da riversare sui nuovi oppositori dell'ordine costituito.

Eppure, alcuni gruppi, numericamente deboli, si uniscono alla lotta anticapitalistica: il gruppo dell'«Orologio», «Lotta di Popolo», «Giovane Europa», «Primula goliardica».

In questo clima di speranze e di contraddizioni escono per le edizioni di Ar: *Il nemico dell'uomo* e *La disintegrazione del sistema*. Due pubblicazioni assai importanti, la cui rilevanza politica fu quasi nulla. Il primo testo era una raccolta di poesie palestinesi di guerra, pubblicate proprio nel momento in cui tutta la destra si schierava con gli Israeliani. Il secondo testo conteneva la critica dell'europeismo neofascista, una radicale proposta di sprivatizzazione della proprietà e del diritto, e la teoria di una comune lotta contro la società capitalistico-borghese, proposta alla destra estrema e alla sinistra estrema. Entrambi i testi interpretavano in modo nuovo i temi della lotta politica di quegli anni: antimperialismo e anticapitalismo, reintegrazione dell'uomo nell'umano. Naturalmente, i presupposti del movimento studentesco e quelli del «gruppo di Ar» non erano simili (antiautoritarismo nel primo; organicismo nel secondo). Ma la critica politica all'ordine costituito era affine. Se la pubblicazione di *La dottrina aria di lotta e vittoria* (1970) recava in epigrafe una frase di Ernesto Guevara, non si trattava di confusione politica (come credevano gli aderenti del centro studi «Ordine nuovo» in una loro circolare), né di 'mimetismo' (come si sospettò a sinistra): era il tentativo di cogliere *caratteri spirituali comuni* anche a chi combatteva da altra posizione l'imperialismo.

Qui è il caso di accennare a un altro fenomeno che caratterizzò il pubblico di 'estrema destra' negli anni '70: la lettura selettiva dei testi. La pubblicazione di opere come *Diario dal carcere* e *Guardia di ferro* stimolò a cogliere non il reale significato di quei testi, ma a rilevarne certi tratti indistinti dai temi della propaganda politica 'tricolore'. E allora, dimenticando il suo anticapitalismo, si trasformava Codreanu in un politico nazionalista e anticomunista. Nei centri di diffusione libraria interni alle sedi del partito neofascista si operava un taglio netto fra quanto il perbenismo destrorso poteva tollerare, sia pur distorcendolo, e quanto era meglio evitare. Sicché il messaggio politico delle edizioni di Ar venne obnubilato, e ognuno poté trovare nei loro testi ciò che voleva. Testi come *La disintegrazione del sistema* fino al 1978 sono stati scarsamente letti a destra e, dopo che sono stati letti, raramente hanno costituito oggetto di approfondimento. Non è, dunque, lontano dal vero il bilancio fatto nel 1977 dallo stesso Freda in una intervista al «Comité de solidarité pour Freda»: nessuno riuscì a trasformare in analisi politica coerente il messaggio editoriale, non tanto a causa della repressione sviluppatasi tra il 1971 e il 1974, ma anche e sopra tutto per effetto di chiusure mentali e di un comodo ripiegare su posizioni già costituite dagli altri.

Sotto il profilo propriamente culturale, è indiscutibile che la ristampa di

opere evoliane abbia contribuito non poco a una conoscenza approfondita dell'Autore — senza che, però, tale conoscenza abbia fatto scaturire un processo di analisi della società moderna partendo dalle posizioni organicistiche di Evola stesso. *Non si sono, quindi, resi operanti i principî.* Opere come l'antologia sombartiana *Metafisica del capitalismo* potevano, se non suscitare e avviare vere e proprie ricerche nell'àmbito della sociologia dell'economia, almeno indurre a confrontare i dati della realtà economica quotidiana con le premesse e le ipotesi di Sombart. Invece, anche quel testo è stato (in genere) letto, deglutito e depositato negli scaffali della biblioteca! Tutt'al più, in varie riviste di coloritura tradizionalista abbiamo assistito a una continua riaffermazione dei principî metafisici, cui non ha corrisposto alcuna elaborazione di modelli analitici nel dominio delle scienze economiche, politiche, sociali. Mancando questo livello, è chiaro come nessuna linea politica concretamente operante potesse disegnarsi. *In altri termini, nessuno ha saputo raccogliere il messaggio delle edizioni di Ar, mirante più a comporre un piano di ricerca politica che non a eccitare un'azione politica tout-court.*

Col 1980 si chiude una fase nella storia dell''estrema destra': quella dei gruppi spontaneistici, basati sul culto dell'azione e dell'attivismo. Se ne apre un'altra, quella del riesame critico (impersonale) dei modelli di comportamento del passato, del dibattito sui principî in base a cui orientare l'analisi storica. Si comincia a capire che senza questo livello analitico i principî rimangono inoperanti, e l'azione — come si è visto abbondantemente — si dimostra sterile. È un tratto, questo, caratteristico della prima metà degli anni '80. Cessato il tempo delle 'parole d'ordine', doveva necessariamente entrare in crisi anche il modello monologico di spiegazione dei fenomeni storico-sociali caratteristico di un certo tradizionalismo. Per fare un esempio, oggi la 'nuova destra' si agita nel dibattito, al suo interno, tra teorie organicistiche e teorie decisionistiche dello Stato. Limitarsi a una disputa sull'ortodossia rispetto alla Tradizione significherebbe, evidentemente, non uscire dal 'gioco di rimbalzo' tipico delle dispute fra dogmi (e dogmatici) contrapposti. Invece, occorre partire dal dato di fatto della crisi di razionalità della struttura capitalistica odierna, dalla crisi di identità dell'uomo-massa, dalla necessità realmente avvertita di una vita comunitaria autentica, e saggiare le possibilità di superamento della crisi sulla base di teorie generali dello Stato di carattere organicistico o decisionistico. Forse, si riuscirà a discutere, finalmente, del livello analitico della teoria politica, e, in questo caso, la riproposta di autori come Spann, Costamagna, Moeller van den Bruck, attuata dalle edizioni di Ar, aprirà un nuovo periodo della loro storia all'interno della cultura politica italiana non conformistica.

Cedade
Edificando il futuro

CEDADE costituisce un movimento assai noto negli ambienti nazional-rivoluzionari europei e latino-americani, che da numerosi anni seguono con attenzione lo sviluppo della sua preziosa attività. Pubblichiamo qui gli scritti trasmessici dal presidente di CEDADE, Pedro Varela, e da un altro generoso animatore dell'iniziativa, Ioaquín Bochaca (di cui le edizioni di Ar hanno pubblicato nel 1982 il saggio La finanza e il potere*).*

* * *

Nel 1985 si compiranno vent'anni dalla fondazione di CEDADE. A questo proposito, un elemento si rivela davvero significativo: le due organizzazioni europee che hanno dimostrato maggior tenacia e fedeltà alla loro funzione di custodi dei valori più nobili della cultura europea sono state allora fondate da giovani, anzi da giovanissimi, appartenenti alla medesima generazione. E oggi, dopo due decenni, queste due compagini continuano a venir guidate da gente giovane: circostanza, questa, che costituisce la miglior garanzia del futuro, sia per l'energia fisiopsichica dei loro uomini che per l'entusiasmo e il coraggio che infondono nelle rispettive organizzazioni.

Uno dei caratteri più incisivi delle nostre due organizzazioni è stato certo il dinamismo che le ha animate. Dinamismo che assieme a una ammirevole perseveranza, una ferrea volontà e un rigoroso impegno di ricerca dottrinaria e ideologica, ci unisce al di sopra delle frontiere nazionali, giacché noi ci riconosciamo nella divisa di soldati politici allineati sul medesimo fronte per combattere la medesima battaglia — che è battaglia per lo stile nobile dell'esistenza, la vera cultura, la vera arte: battaglia, infine e sopra tutto, destinata a plasmare un uomo nuovo, un uomo totale. Un essere temprato dalle difficoltà e dagli ostacoli che incontra sul terreno dell'agire quotidiano, un militante autoresponsabile, tenace, dall'anima pura, dal carattere robusto, dalla mente lucida. Questi esemplari umani già ci sono, esistono fin da oggi! E sono loro a costituire il magnifico frutto dell'opera formativa svolta dalle Edizioni di Ar e da CEDADE.

Quando, di tanto in tanto, noi di CEDADE, osservando il panorama internazionale notiamo la precarietà e l'esilità di gruppi e organizzazioni affini, non possiamo fare a meno di provare soddisfazione e orgoglio nel ravvisare nelle Edizioni di Ar il fratello gemello di CEDADE. Sono camerati della nostra medesima razza interiore, che percorrono il nostro medesimo cammino: militanti che a questo punto hanno *dimostrato* di non essere tra coloro che si ritirano, abbandonando la marcia prima di giungere alla mèta.

Come tante altre organizzazioni affini in Europa e in America, ciascuno di noi sceglie il percorso, assume la tattica e le manifestazioni di lotta politica che ritiene più efficaci e più adeguati alla particolare situazione temporale e geografica in cui agisce. Ma la direzione, la strategia, l'oriz-

zonte ideale è comune a tutti, giacché comuni sono la cultura, la dottrina, il senso del mondo che ci ispirano e che si rappresentano nella nostra presenza.

La nostra mèta è segnata dal compimento di una rivoluzione nazional-popolare europea che restituisca alle stirpi europee la loro integrità, ai lavoratori i loro diritti, la loro responsabilità e dignità — all'umanità quel senno che se oggi appare nelle masse perduto definitivamente, comunque va gradualmente ridestandosi nelle élites giovanili di tutte le nazioni di cultura europea.

Da CEDADE giunga un saluto e il miglior augurio nazional-socialista ai camerati italiani delle Edizioni di Ar, che più di chiunque altro hanno dimostrato coerenza e qualificazione nel dominio della espressione e diffusione delle nostre idee del mondo.

Arriba Europa.

Pedro Varela

Edizioni di Ar: *vent'anni con l'arma al piede*

Le edizioni di Ar sono tra le poche editrici a svolgere un'opera rigorosa nella diffusione in Occidente delle idee che potremmo definire 'positive' (non ci viene in mente altra definizione che non scateni un'immediata replica dei puristi della lingua). Ma riuscire a osservare una determinata linea di condotta, riuscire a sopravvivere in (anzi, a 'vivere *sopra*') questa cloaca che è l'Europa odierna, per vent'anni, durare vent'anni, oltrepassa l'àmbito di significato di questo aggettivo.

I nostri camerati di Padova, infatti non solo si sono specializzati nella edizione e diffusione degli scritti del loro grande compatriota Julius Evola, ma hanno inoltre pubblicato opere di pensatori così decisivi (e così nostri) come Codreanu, Drieu La Rochelle, Léon Degrelle, Walter Darré, Freda, Guenther, Malynski, Szalasi, Ezra Pound e Claudio Mutti. Senza contare una serie di opere sui discorsi e le idee del Führer; *La conquista di Berlino*, di Goebbels; un eccellente studio di Giusso su Spengler; tre opere assai interessanti di Guenther etc.

Noi di CEDADE, che abbiamo fama di essere piuttosto intransigenti in fatto di ortodossia, non scopriamo nulla che ci infastidisca tra le pubblicazioni curate da questa coraggiosa casa editrice. Naturalmente, le nostre valutazioni è probabile differiscano nel dominio della tattica da adottare (più che in quello della strategia) — ma, per dirlo con chiarezza, la presenza delle Edizioni di Ar ci conforta, ci incoraggia, mentre quella del novantanove per cento degli altri colleghi ci lascia indifferenti, per esprimerci in termini eufemisticamente morbidi.

Si dice tuttavia che la lode — pur meritata che sia — non ha valore se non si accompagna a libertà di critica. Non intendo muovere critiche ai

camerati di Ar; semplicemente, vorrei dir loro (senza la minima intenzione di indisporli) che nel catalogo editoriale di Ar (in cui ho avuto l'onore di essere incluso) si nota la mancanza di alcuni rappresentanti del mondo anglosassone, i quali (indipendentemente dalle colpe dei loro Paesi, o meglio, dei loro governanti) ritengo meritino maggior attenzione. È vero che vi è presente Ezra Pound — il quasi italiano Pound —, ma credo si debba valutare la possibilità di inserire nella collezione di Ar autori del valore di un Houston Stewart Chamberlain, di un Lothrop Stoddard, di un Madison Grant e — perché no? — di un Oswald Mosley, grande europeo e innamorato dell'Italia.

Da Barcellona, in questo ventesimo anniversario, il più cordiale saluto europeo ai camerati delle Edizioni di Ar.

Ioaquín Bochaca

G.-A. Amaudruz
Il Nuovo Ordine Europeo

Avevo, per così dire, ancora i calzoni corti quando udii per la prima volta il nome di G.-A. Amaudruz verso la metà degli anni Cinquanta. Mi avevano detto che quel professore svizzero dirigeva da Losanna il 'Nuovo Ordine Europeo'. E il fascino di questa denominazione che traduceva e tratteneva nelle pieghe di vocali e consonanti quel nome, Neue Ordnung, *che m'incantava e m'infiammava (pur non sapendolo pronunciare...), si fissava in quel cognome: Amaudruz. Dico cognome, perché a quali prenomi corrispondessero le iniziali G.-A. non lo sapevo allora — né lo so ora. Una cosa, però, sapevo e so: che esso contrassegna il 'Nouvel Ordre Européen, di cui Amaudruz è segretario dal 1951, e il suo periodico «Courrier du Continent», che egli redige dal 1946. Dal 1946... Chissà se mi sarà possibile, nel 1986, festeggiare i quarant'anni di questa generosa pubblicazione e fare personalmente la conoscenza del* professor *Amaudruz (Farla 'finalmente', è il caso di dire, perché sarebbe dovuta avvenire diverso tempo fa, nei primi anni '70, se alcune sgradevoli, e famigerate, vicende individuali non me lo avessero fisicamente impedito...). Dubito di questa possibilità. Ma la cosa non mi amareggia, perché il* camerata *Amaudruz, quello, lo conosco da molto tempo: fin da quando l'ordine di Sparta mi ha accolto come novizio, ho scorto, a custodia di uno dei suoi templi, G.-A. Amaudruz. Ora non potrei più ri-conoscere la sua figura fisica,*

perché dev'essersi confusa con una delle colonne doriche che reggono il tempio. [*F.G.F.*]

* * *

Fondato a Zurigo nel 1951, il Nuovo Ordine Europeo è un sodalizio che si propone lo studio dei problemi (e la ricerca delle soluzioni) imposti dalla sopravvivenza del mondo ariano. Nella sua prima dichiarazione, esso afferma: «La necessità di un razzismo europeo che persegua i seguenti obiettivi: *a.* I matrimoni tra Europei e non-Europei devono obbedire a una precisa regolamentazione. *b.* Devono essere introdotti provvedimenti rigorosi sotto il profilo medico e scientifico, in grado di migliorare le qualità ereditarie dei popoli europei». Nel medesimo testo, il N.O.E. denuncia il pericolo di una invasione afro-asiatica in Europa, e richiede il ritorno degli allogeni alle loro terre d'origine.

Allo scopo di considerare i vari problemi e di definirne le proposte di soluzione, l'assemblea del Nuovo Ordine Europeo si riunisce in media ogni due anni, pubblicando ogni volta una 'dichiarazione' rappresentativa dei risultati dei lavori. Nel 1966 la commissione culturale del N.O.E. riassume i primi testi nel «Manifesto social-razzista», presentato e commentato da G.-A. Amaudruz nell'opera *Noi razzisti.* Prossimamente verrà pubblicata una presentazione dei lavori compiuti nel periodo dal 1967 al 1983.

Anche il Nuovo Ordine Europeo subisce le conseguenze della repressione promossa dai governi europei: nel 1961 (divieto di tenere una riunione nella Germania occidentale); nel 1965 (divieto di tenerla in Svizzera); nel 1969, poi, il N.O.E. deve rinunciare a riunirsi a Roma e ripiegare su Barcellona, a causa del clima repressivo che va diffondendosi in Italia. Da allora riuscirà sempre più difficile al N.O.E. trovare un luogo in cui potersi riunire. Sino al 1981 i lavori si svolgeranno in Spagna, date le condizioni di... 'democratizzazione' ancora imperfetta presentate da quel paese. Nel 1983 si renderà necessario rinunciare in extremis a Barcellona per Haguenau, in Alsazia.

Nel frattempo, il moto d'invasione afro-asiatica in Europa si accelera. Nella sua seconda dichiarazione di Lione (1974), l'assemblea del Nuovo Ordine Europeo raccoglie la sfida: «Verranno considerati crimini contro la stirpe europea gli atti deliberatamente commessi contro i popoli europei, singolarmente o nel loro complesso, tanto attraverso l'alleanza — avente lo scopo o la conseguenza di sottomettere in qualsiasi forma l'Europa a interessi a questa estranei — con governi o partiti extraeuropei, quanto attraverso l'introduzione diretta o indiretta di individui allogeni in Europa, favorendo in tal modo il meticciato. Tali crimini verranno puniti con la massima pena».

Sull'argomento della repressione in Italia, l'assemblea del N.O.E. dichiara nel 1974: «Quanto più si moltiplicano le disfunzioni di un sistema democratico, tanto più assistiamo al ricorso, da parte di quest'ultimo, a misure repressive, arresti, incarcerazioni con o senza processo pubblico [...] Con un ritmo adeguato all'accentuarsi del caos interno, non solo si intensifica l'opera di soffocamento delle idee in sé (Legge Scelba), ma i nume-

rosi attentati (diversi dei quali dinamitardi) d'autori ignoti vengono immediatamente attribuiti all'"estrema destra', con l'obiettivo di privare quest'ultima del consenso delle masse. Il massiccio sfruttamento degli effetti di tali azioni, operato dalla propaganda e dalla repressione governativa, fa supporre che gli attentati siano eseguiti da mercenari al servizio delle forze del sistema». Queste parole non piacciono ai 'democratici' della penisola. Rientrati nel proprio paese, i partecipanti italiani all'assemblea di Lione vengono fermati e interrogati. La stampa accusa il Nuovo Ordine Europeo di organizzare il terrorismo in Italia[1].

L'ultima dichiarazione, quella di Haguenau nel 1983, assume come tema principale la difesa della natura. L'argomento ecologico, infatti, non va assolutamente abbandonato alle «sinistre», essendo invece necessario reimpostare il problema sul terreno sicuro dei postulati fondamentali: difesa della vita sulla terra, protezione delle diverse specie — ma anche garanzia della sopravvivenza e dell'ascesa biologica della nostra razza.

---

[1] In questo Paese, gli animatori delle edizioni di Ar svolgono da numerosi anni un'ammirevole attività culturale. Colgo l'occasione di questo scritto per congratularmi con loro. Forgiare armi spirituali costituisce un compito fondamentale, un'esigenza basilare — giacché è questo il dominio in cui i «responsabili» politici attuali versano in stato di inferiorità. Con la loro opera i camerati di Ar contribuiscono al risveglio del mondo ariano!

National Front
Né fronte rosso né reazione

I nostri camerati inglesi ci comunicano che il periodico Rising *(il quale svolge un'autorevole funzione di formazione culturale in seno al «National Front») sta attualmente curando la pubblicazione in lingua inglese dell'opera di Julius Evola* Dottrina aria di lotta e vittoria *(con il titolo «The Metaphysics of War»). Assieme a questa notizia, ci è pervenuto il seguente messaggio di saluto da parte del responsabile della commissione editoriale del «National Front».*

* * *

La lotta per i popoli d'Europa, oppressi dagli imperialismi degli USA e dell'URSS, rimane unica: sia se combattuta in Inghilterra, sia se combattuta in Italia.

Sappiamo delle conseguenze della sistematica repressione con cui lo Stato capitalista borghese colpisce i camerati italiani: proprio per questo il ventesimo anniversario di milizia editoriale di Ar si rivela ancor più significativo.

Il vostro contributo alla battaglia politica, culturale e intellettuale in Italia è un contributo che, indirettamente, assume un significato valido per l'Europa intera.

Speriamo che quando le edizioni di Ar celebreranno il loro quarantesimo anniversario le forze nazionalrivoluzionarie abbiano conseguito la vittoria da un capo all'altro dell'Europa.

Né fronte rosso né reazione!

Derek Holland

Totalité
Per una rivoluzione culturale europea

Dal Belgio, i nostri giovani camerati di Totalité, *ci hanno trasmesso il seguente saluto.*

* * *

Camerati di Ar, con gioia, fierezza, riconoscenza e profonda amicizia salutiamo il ventesimo anniversario della costituzione delle edizioni di Ar.

Antesignani nella lotta tradizionalista-rivoluzionaria, il gruppo di Ar e le edizioni di Ar hanno tracciato il cammino per tutti i movimenti tradizionalisti-rivoluzionari europei — il cammino del nostro risveglio, della nostra presa di coscienza, della nostra lotta.

Immuni dall'abiezione borghese, capitalista e mondialista, i rivoluzionari tradizionalisti si ergono tanto contro l'esistenza e il perpetuarsi di questo sistema, quanto contro la dittatura materialista, egualitaria e riduzionista dell'internazionalismo marxista.

Ar rappresenta il punto d'inizio di un vasto e continuo movimento culturale che si propone di liberare le società europee dalla ganga 'modernista' (in tutti i significati che questo termine accoglie), per giungere infine alla rivoluzione tradizionalista europea.

Salutiamo oggi il ventesimo anniversario delle edizioni di Ar per combattere domani, assieme ai camerati italiani formati dall'opera responsabile e tenace di queste ultime, la medesima battaglia in nome della tradizione europea, per il trionfo della medesima idea del mondo.

François Desenne

Circulo cultural Imperium
Imperium sine fine

Da Madrid, ci scrive José Javier Manzanera: «Noi del 'Circolo culturale Imperium' desideriamo associarci al riconoscimento dell'opera realizzata dalle Edizioni di Ar in questi venti anni, così come facciamo voti perché il nostro tenace camerata Giorgio Freda recuperi al più presto la libertà. Erede della scomparsa 'Aztlan', il nostro circolo ha sempre seguìto con interesse la vostra preziosa attività e la vostra lotta valorosa. Ricevete pertanto il nostro più sincero appoggio in rappresentanza della vera Spagna, assieme al nostro più cordiale saluto rivoluzionario: Salud y Victoria*!». Assieme alla lettera abbiamo ricevuto lo scritto seguente, che può considerarsi il 'manifesto programmatico' di questo gruppo di camerati spagnoli. Siamo persuasi che le linee di orientamento dottrinale riprese in questo breve testo desteranno l'interesse dei nostri Lettori.*

* * *

Quando le brume e i ghiacci paiono aver soffocato il Sole, strappandogli la sua supremazia; quando i tratti più scomposti e gli aspetti più meschini dell'umano si ribellano contro ogni ordine e norma, invilendo ogni concezione superiore; quando i pruni e le scorie di questa cultura camaleontica e democratica minacciano di strangolare, in maniera irreversibile, i pochi rami che ancora germogliano sull'Albero della Tradizione; quando tutto è fango, muffa, caos e gelo — significa che è *tempo di potatura.*

È tempo di tagliare, per la rettifica, mediante un'opera di discernimento, di «giudizio», tutti i rami contorti; di pulire a fondo tutto quanto è caduco e convenzionale: per mantenere vivi i rami centrali dell'Albero, che dovranno rinverdire con rinnovato vigore, quando «torni a sorridere la primavera».

Il mito dell'«Albero Secco», associato a una rappresentazione della sede del «Re del Mondo», è costante nei temi di certa letteratura medievale. Si tratta esattamente dell'«*Albero dell'Imperio*» che, intimamente vincolato al mistero del *Graal*, secondo il mito rinverdirà nel momento della nuova manifestazione imperiale e della vittoria contro le forze dell'«età oscura». Assicurato a tale corrente d'idee e con il proposito di contribuire a questo lavoro di potatura, il *Circolo culturale Imperium* esprime una volontà di ricerca delle più salde radici tradizionali, capaci di offrire un'alternativa alla disintegrazione spirituale — che minaccia di concretarsi pure in una distruzione materiale — di questo invigliacchito Occidente.

Se qualcosa può caratterizzare il mondo moderno, differenziandolo radicalmente da qualsiasi cultura tradizionale, è indubbiamente la sua assenza di principî, la sua «anarchia» nel significato originario del termine. Una assenza tanto efficace, da determinare perfino l'ignoranza del senso che il termine «principî» dovrebbe suscitare, riducendosi frequentemente al mero senso morale, unico ad acquisire significato quando lo si impieghi a surrogare i veri principî dimenticati. S'è perduto il Centro, s'è tradita

l'Origine, si ignora persino ciò che per Centro e Origine dovrebbe venir inteso.

Nelle sue radici, la malattia dell'Occidente non è infatti un male morale e neppure politico. Una diagnosi spietata della degenerazione dell'Occidente rivelerebbe, a chiunque la investigasse senza preconcetti, come l'origine del fenomeno s'incentri nella frattura con ogni Realtà superiore, accentuatasi per volere dell'uomo occidentale sopra tutto negli ultimi secoli. E intervenga solo in conseguenza di questa scissione, che tramuta il mondo moderno in una mostruosità senza precedenti — dato che la disintegrazione ha contagiato ogni ordine, dal piano etico al piano politico, con la sovversione di ogni gerarchia interiore ed esteriore. Giunte a tali estremi, proprio le forze promotrici della sovversione si sentono minacciate dalla propria inerzia verso il sub-umano, da loro stesse scatenato. E così, in un mondo sprovvisto di qualsiasi punto di riferimento superiore, pretendono paradossalmente di «consacrare», elevandole a principî «assoluti», stupidità risibili come i cosiddetti «diritti umani», l'«uguaglianza» etc.

Mai come oggi si è resa evidente la necessità imperiosa, per qualsiasi seria pretesa di riconquista, di trasferirsi nelle «verità eterne», nei principî. Mai come oggi è sentita così intensa la necessità di una nuova cultura che, dissolvendo ogni nesso con i decaduti — altro che decadenti, ormai! — santoni culturali del nostro tempo, tenda a riconnettere vincoli con il sovrumano, mediante una rivoluzione intellettuale, etica e financo estetica: vale a dire, mediante una *rivoluzione integrale*, premessa indispensabile per una rivoluzione politica.

Il *Circolo culturale Imperium* si propone di battere questa strada. Nasce da una vocazione universale e per conseguenza supera le barriere di una mentalità angusta onde aprirsi a una totalità, a una visione cosmica che possiamo qualificare *tradizionale* nel senso proprio che René Guénon e Julius Evola hanno restituito a questa parola.

Se la nostra dottrina è tradizionale, la nostra volontà dev'essere necessariamente rivo.uzionaria. In un mondo in cui nulla più conserva il suo giusto posto, ogni attitudine «conservatrice» riesce sospetta. Usciamo quindi da un triste equivoco: quello di coloro che amano confondere «Tradizione» con «tradizionalismo», camuffando con quest'ultimo atteggiamento il conservatorismo di chi nel sistema attuale si trova a proprio agio!

Sappiano, questi signori «sistemati» che temono il marxismo e prediligono il capitalismo, che la Tradizione si colloca lontano (in una lontananza orizzontale e verticale) tanto dal marxismo quanto dal capitalismo. Lungi dal situarci alla «sinistra» o alla «destra» del medesimo trono materialistico, assumiamo quella prospettiva propria della distanza, che annulla ai nostri occhi le piccole differenze intercorrenti tra le due posizioni.

Non riprendiamo come «canoni da imitare» precedenti situazioni felici, comunque sempre imperfette. Né pretendiamo, avvolti dalla nostalgia per una suggestione qualsiasi, tornare a situazioni la cui realtà non è oggi

nemmeno concepibile. Come scriveva il poeta giapponese Basho: «Non sto imitando pedissequamente gli antichi: cerco ciò che essi stessi cercavano». Dev'essere questa la nostra linea di orientamento, di condotta. Lo affermiamo contro qualsiasi romanticismo che non riesce a oltrepassare il fatto puramente esteriore e formale, mentre lascia affogare — tra gli orpelli dell'ambiente e dell'«epoca» — l'elemento essenziale.

Sono tempi duri, giacché la «muffa borghese» è peggiore della repressione più aspra. Eppure, l'intero Occidente cerca silenziosamente uomini all'altezza dei tempi, i quali «in piedi in un mondo di rovine» sappiano scorgere senza vertigini le difficoltà. Soltanto nella proporzione in cui questa nuova aristocrazia tradizionale assuma forma, si profilerà una possibilità di ricostruzione.

Non è il momento di coltivare facili illusioni o vagheggiare sogni trionfalistici. È doveroso, invece, «con lo sguardo chiaro e lontano», volgersi all'aurora di un «ordine nuovo» che deve iniziare da un «uomo nuovo». E lì, nel punto in cui ogni sforzo tace, s'ergeranno di nuovo gli stendardi dell'Imperio, a contrassegnare un orizzonte di aureo risveglio. E lì, chi contempli dentro di sé scorgerà l'aquila del suo spirito levarsi al di sopra delle tenebre presenti, verso quelle altitudini che formano la sua patria vera, per ottenere dal Sole e dal cielo una promessa di *Salute e Vittoria.*

Último Reduto
Per la nuova Europa nazionalpopolare

I nostri camerati di Porto ci hanno trasmesso un profilo dell'attività che svolgono in Portogallo attraverso le Ediçoes Último Reduto — preceduto da una notizia schematica delle circostanze in cui si situa la loro presenza durante il decennio 1974-1984. Sono pochi, giovani e con le 'idee in ordine', questi camerati portoghesi: hanno, insomma, tutti gli elementi che occorrono per compiere, nella loro Terra, il 'fedecommesso' imposto alle élites nazionalpopolari europee.

* * *

25 aprile 1974. Un colpo di Stato d'ispirazione mondialista (Bilderberge, USA, URSS etc.) abbatte un sistema antiquato che, sotto il paravento nominale del «corporativismo», si dimostrava in effetti una struttura capitalistica di ferrea obbedienza statunitense. Sotto questo riguardo, la «rivoluzione dei garofani» non ha rappresentato alcuna trasformazione.

1975. Decolonizzazione dei territori dell'antico Impero portoghese, operata da alcuni traditori che intendevano in realtà consegnarli all'imperialismo russo-americano.

1975-1977. Violenta contestazione mossa contro il sistema sopra tutto dalla gioventù portoghese.

1976-1977. Agitazioni studentesche nei licei portoghesi, condotte sotto la denominazione di 'Movimento Nazionalista'.

1977. Si costituisce a Porto il Fronte Nazionale Rivoluzionario (FNR), avente come obiettivo la fondazione di un partito di orientamento nazionalrivoluzionario.

1977-1978. Periodo di 'normalizzazione' della vita politica portoghese, attraverso la costituzione di governi d'orientamento NATO-CEE e la repressione delle forze «non allineate». Si registra al contempo un netto regresso del movimento nazionalrivoluzionario.

Novembre 1979. Dissoluzione del FNR.

Aprile 1980. Alcuni camerati fondano le Ediçoes Último Reduto, col proposito di dar vita a una comunità selettiva di idee, d'analisi dottrinaria e d'indottrinamento politico. Pubblichiamo con periodicità regolare una rivista, che obbedisce alla funzione di costituire un nesso tra di noi, mirando (nei limiti delle nostre possibilità economiche) a irrobustirne la struttura qualitativa mediante la collaborazione di persone qualificate nel mondo nazionalrivoluzionario.

1981. Alla ricerca delle nostre radici: pubblicazione di uno studio sull'influenza celtica in Portogallo.

1982. Pubblicazione di un saggio giuridico-politico sugli errori commessi e le atrocità esercitate contro i vinti nel processo di Norimberga.

1984. È in corso di stampa la prima edizione in lingua portoghese della *Disintegrazione del sistema.*

Per l'avvenire, contiamo di realizzare alcune iniziative feconde per la nostra cultura e la nostra razza: otterremo tali risultati attraverso la cooperazione dei gruppi nazionalpopolari europei e il concorso, in particolare, dei camerati italiani.

* * *

Ci onora l'invito di collaborare al numero speciale di *Risguardo* dedicato al XX anniversario delle Edizioni di Ar e desideriamo, in primo luogo, congratularci con voi per questo anniversario che significa *perseveranza* in una lotta condotta con coraggio e lucidità.

In questa sede, ci proponiamo di fare la presentazione di *Último Reduto* ai camerati italiani. Chi siamo? In termini molto sintetici: *Último Reduto* è una comunità di uomini liberi, senza alcun compromesso col sistema, i quali conducono una lotta quotidiana per custodire in Portogallo le idee che sono comuni a tutti i camerati europei. La circostanza che la nostra azione si sviluppi secondo una strategia diversa è da ritenersi 'normale': giacché ciascun gruppo deve obbedire a esigenze composite e differenziate, espresse dalla realtà specifica del proprio Paese.

Quella portoghese è una situazione assai particolare. Sebbene in Portogallo il fenomeno assuma proporzioni notevolmente inferiori a quelle dell'Italia o di altri Paesi europei (ciò comunque non impedisce che pure in Portogallo vi siano camerati 'prigionieri di Stato'), tuttavia la repressione si esercita da noi con tattica sottile, mediante l'applicazione di una

legge (cosiddetta antifascista) che vieta lo svolgimento di qualsiasi attività nazionalrivoluzionaria e soffoca le iniziative che abbiano raggiunto dimensioni 'indesiderabili'. Aggiungiamo subito che il Portogallo è un Paese di costumi 'morbidi', 'soffici': sotto questo riguardo, non si rivela diverso da altri Paesi europei che non conoscono alcuna vera contestazione (di estrema sinistra o di estrema destra) al sistema.

Da noi, il sistema ha trasformato il popolo in bestiame che si preoccupa soltanto di assicurarsi il prossimo pasto: qualsiasi valore superiore, ogni tensione ideale vi risulta assente. Occorre precisare che se questi sono i termini della situazione attuale, anche la situazione portoghese di 35-40 anni fa presentava caratteri affini. Il 25 aprile ha semplicemente accelerato questo processo di degradazione.

Noi militanti nazionalrivoluzionari ci riconosciamo il compito di rendere progressivamente lucida e consapevole del proprio significato quella frazione della gioventù portoghese che rifiuta l'oligarchia, l'«establishment». *Al momento*, è tutto ciò che (responsabilmente) dobbiamo e (realisticamente) possiamo fare. Il momento attuale, infatti, non è per noi — è per il nemico. Il futuro però appartiene a noi: parafrasando José Antonio Primo de Rivera, noi stiamo facendo la guardia, di notte e sotto le stelle, in attesa della nostra ora — assistendo impassibili al laido banchetto dei democratici. Sappiamo che la Patria costituisce non una costruzione teorica o una rappresentazione geografica e politica, ma una unità storica e una conformazione razziale nello spazio e nel tempo, 'una comunità di destino nell'universale': una compagine che sopravvivrà solo se potente e razzialmente omogenea. La nostra battaglia, nazionalista e rivoluzionaria, è rivolta contro l'assoggettamento dello Stato alle forze capitaliste e marxiste, e orientata alla definizione di un nuovo ordine statuale, secondo nuove forme politiche totali che integrino armonicamente nella comunità nazionale tutte le energie del popolo, liberandole dall'asservimento a interessi eterogenei di partito o di classe.

Per quanto si riferisce al dominio pratico, attraverso il nostro impegno editoriale miriamo a proporre immagini di cultura e dottrina politica veramente alternative. In Portogallo, è sul fronte delle idee che si allineano le forze per il combattimento decisivo. Citando von Clausewitz, anche noi «marciamo divisi per combattere uniti» a tutti i Camerati europei: per questo, nonostante le differenti strategie seguite sugli altri fronti del continente, auspichiamo la connessione organica delle iniziative e la cooperazione effettiva di tutte le forze nazionalrivoluzionarie — per edificare l'avvenire della nuova Europa nazionalpopolare.

João Campos

Centro cultural 'Ciudad de los Cesares'
La «Tercera Posición» chilena

«Il centro culturale 'Ciudad de los Cesares' invia il suo saluto alle edizioni di Ar, per i venti anni della loro attività. Sono stati anni oscuri e tormentati, ma anche anni di semina luminosa. Noi consideriamo inestimabile il contributo dato dalle edizioni di Ar a tutti coloro che, in qualsiasi latitudine, risultano animati dalla medesima visione del mondo che Ar esprime nelle proprie opere. La disintegrazione del sistema capitalistico internazionale *dovrà molto alle lucide analisi, ai fondamenti metapolitici, ai modelli esemplari che Ar ha proposto a quei militanti. Dalla 'ultima Thule' del Sud, i nostri voti augurali per un magnifico raccolto». — È il testo della lettera che abbiamo ricevuto da Santiago del Chile, assieme alla seguente notizia sull'attività dei nostri camerati chileni, che merita di essere conosciuta dai Lettori italiani.*

* * *

Nella sua conformazione attuale, il movimento nazional-rivoluzionario chileno risale all'epoca della lotta contro la coalizione populista-socialdemocratica-comunista, denominata «Unidad popular» (1970-73).

Quella esperienza di lotta significò una crisi e suscitò una decantazione nell'area di quello che allora si definiva, con espressione generica, 'nazionalismo'. In effetti, se da un lato i nostri militanti sviluppavano tutte le forme di lotta, legali o illegali — e molti dovevano per questo affrontare il carcere o l'esilio —, dall'altro, incerti, ambigui, o comunque insufficienti rimanevano i fondamenti dottrinari e i lineamenti strategici di tale lotta. Pochi erano i militanti che, coerenti e fedeli alla consegna 'né Washington né Mosca', scorgevano nell'abbattimento del governo Allende *soltanto il primo passo della 'rivoluzione nazionale'.* Molti invece, sedotti da un equivoco anticomunismo, riflettevano quegli atteggiamenti conservatori e nostalgici che li portarono a nutrire una — candida e mal riposta — fiducia nelle forze armate. Fu così che l'avvento del regime militare rappresentò per costoro la soluzione auspicata — nonostante risultasse inequivocabile l'orientamento ottusamente reazionario, filoamericano e filosionista del governo militare.

Obbedendo alla perentoria necessità di ripensare la dottrina e la prassi nazional-rivoluzionaria, venne allora costituito — coi tratti di gruppo culturale, per evitare la repressione «apolitica» del regime militare — il *Centro studi per una alternativa iberoamericana* (C.E.A.I.). Sin dalla sua fondazione il nostro gruppo sostenne la tesi della «Tercera Posición» in un contesto continentale, propugnando la unità rivoluzionaria delle nazioni dell'America latina contro l'offensiva permanente dell'imperialismo U.S.A.

In seguito, avvertendo l'esigenza di radicare in un terreno metapolitico la nostra attività politica, costituimmo il *Centro culturale 'Ciudad de los Cesares'* (C.C.C.C.). Questa denominazione riprende simbolicamente la

leggenda della 'Ciudad de los Cesares', una leggenda che risale ai tempi della conquista spagnola e che presenta caratteristiche assolutamente affini a quelle riferite dalle tradizioni a proposito di altri luoghi 'mitici' (Avallon, Agarthi, etc.). Intendevamo così manifestare la dimensione, l'orientamento 'tradizionalistico' — nel significato assunto da questo termine in Europa — seguìto dalla nostra testimonianza politico-culturale[1].

Attualmente, il C.E.A.I./C.C.C.C. svolge la propria attività 'culturale' sopra tutto negli ambienti giovanili, organizzando convegni di studio, dibattiti, allestendo campeggi, curando pubblicazioni — modeste, ma segnate da crescente attenzione e diffusione. Si tratta di un'attività di formazione culturale e di 'pedagogia' politica unica nel nostro ambiente. Di fronte alla crisi del regime militare, nella (assai probabile) prospettiva di una restaurazione liberal-borghese, noi cerchiamo di aprire — e di mantenere libero da inquinamenti — uno spazio politico alle tesi della «Tercera Posición».

Sono questi i termini essenziali in cui va delineandosi — con spirito di solidarietà e in comunità di obiettivi con le tendenze analoghe che agiscono in Europa e nel cosiddetto Terzo Mondo — il movimento nazional-rivoluzionario chileno. Molto — anzi, quasi tutto — rimane da fare. Esiste però in noi la volontà e la consapevolezza di fare quello che deve essere fatto: con la perseveranza di chi rimane responsabile dinanzi alla propria idea del mondo, senza lasciarsi esaltare da speranze di vittoria o deprimere da timori di sconfitta.

Erwin Robertson

---

[1] Ciudad de los Cesares' è, nella tradizione chilena, il nome di un luogo mitico che presenta stretta analogia con Città o Isole che si rinvengono nelle più diverse tradizioni. Le caratteristiche attribuitele dalle leggende popolari conservate in Chiloé (la Città è inaccessibile e invisibile, e tale rimarrà sino al Giorno del Giudizio; i tetti dei suoi edifici sono d'oro, le strade d'argento massiccio; i suoi abitanti rimangono i fondatori stessi, giacché la città non conosce nascite e morti etc.) indicano trattarsi di una raffigurazione di un Centro spirituale che appare nel simbolismo universale. Assumere questo simbolo vuol dire riconnettersi al Chile delle origini e, al contempo, a una Tradizione primordiale: allude alla ricerca di una dimensione 'metapolitica' e 'metaideologica' in cui radicare le lotte del nostro tempo.

José Luis Ontiveros
Lettera da Aztlán

All'ultimo momento, quando Risguardo *era già 'in bozze', ci sono pervenuti alcuni scritti trasmessici dai camerati Eduardo Basurto*

(Perù) e José Luis Ontiveros (Mexico). Per esigenze di spazio, pubblichiamo su questo numero della rassegna solo il 'saluto' che precede lo scritto di quest'ultimo.

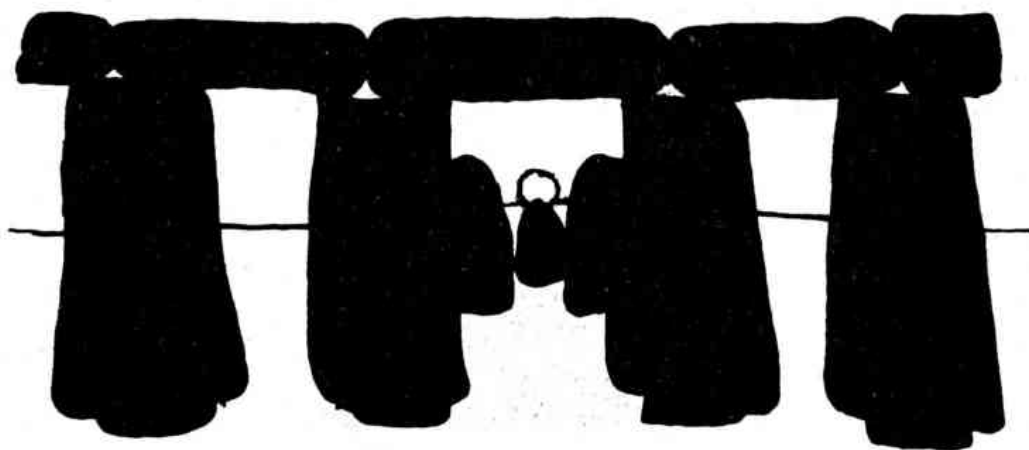
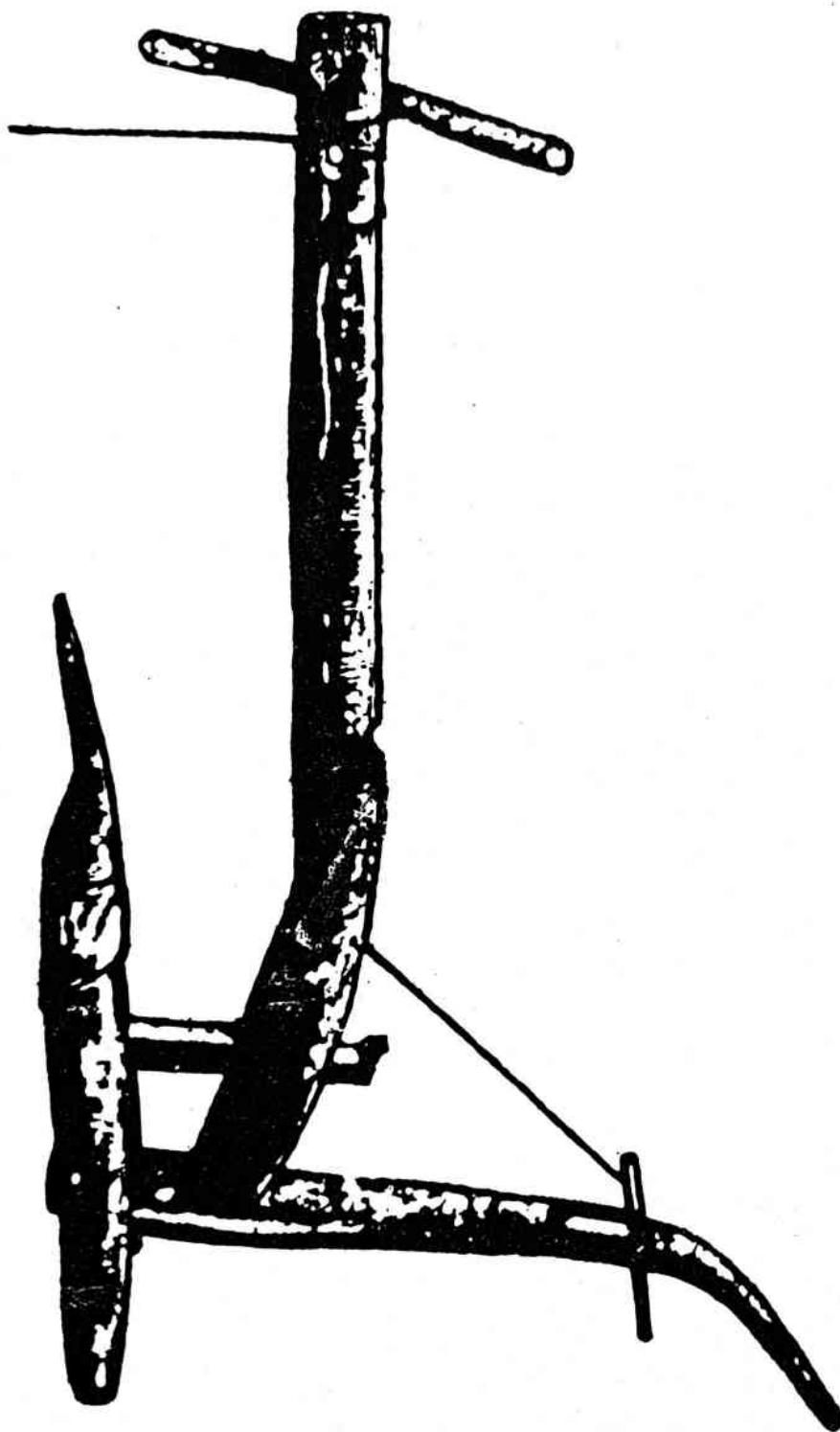
* * *

Il XX anniversario dell'efficace opera svolta dalle edizioni di Ar rappresenta un esempio del potere della volontà nel dominio dell'attività culturale. Questa pratica che esprime una disciplina interiore si è mantenuta assolutamente distante sia dal compiacimento borghese, sia dal nuovo *Index* dei 'media dell'establishment.

Occorre celebrarla, la perseveranza ventennale di queste 'talpe' luminose che, perforando la mediocrità di un'epoca, hanno scavato gallerie nelle viscere stesse del sistema. Questa pratica di contestazione, operata ai margini della rivolta, conferisce alle edizioni di Ar il potere simbolico di una leggenda plasmata in parole che richiamano al combattimento, che testimoniano la fedeltà degli uomini alle idee per trarre dalle idee quanto conferma la nobiltà dell'umano. Esiste però un altro elemento, a contrassegnare la capacità di rottura con la civilizzazione moderna che questa lotta tenace dimostra: le edizioni di Ar hanno respinto tanto il facile anacronismo della nostalgia storica quanto il culto delle astrazioni. Ne deriva che il loro campo di battaglia culturale sia vigorosamente tracciato dal diritto alla differenza, che nelle loro proposizioni culturali si rinvengano la vocazione all''azione decisiva' di von Salomon, il fuoco delle orde dallo sguardo insanguinato di Jünger, la superba tristezza di Brasillach, l'orgoglio nichilista di Drieu La Rochelle, il sacrificio silenzioso del «seppuku» di Mishima — che vi si colga pure l'antica tradizione di Aztlán: la protesta delle culture millenarie oppresse dall'etnocentrismo 'occidentale', l'assalto al cielo e la vertigine dell'abisso.

Dalla terra di Aztlán, in un mondo venerabile che ha opposto il potere della 'magia' agli inganni e alle seduzioni della modernità, nella necessaria desolazione di una America Latina in cui tutto sembra stare in potenza mentre si ripetono «le grandi idee dell'Occidente», le edizioni di Ar tendono un ponte sopra le rovine, incarnando lo stile di una esistenza che si esige a se stessa, vitale e vivificante come un'opera d'arte.

Mon hommage à Giorgio Freda et à ses camarades, à tous ceux qui à leur poste et selon leurs moyens, dénoncent le mensonge de la victoire, le mensonge de la résistance, le mensonge de notre liberté et qui luttent contre les idéologies d'autodestruction, l'antiracisme, la lutte des classes, le libéralisme sauvage pour la survie des peuples d'Occident.

27 juillet 1984 Maurice Bardèche

Aratro ligneo
[museo della civiltà contadina
-Moio della Civitella (Salerno)]

L'IMMAGINE DEL MONDO

'La volontà guida l'aratro
la perseveranza spacca il solco'

Silvio Gesell
L'ordine economico naturale

Notizia bio-bibliografica.

Silvio Gesell nacque nel 1862 a Saint-Vith, Malmédy (allora tedesca, ora belga) da padre tedesco e madre francese. Visse a lungo in Argentina esercitando il commercio e dedicandosi allo studio delle questioni economiche e monetarie. La sua prima opera, Die Reformation im Münzwesen als Brücke zum sozialen Staat [*La riforma monetaria come tappa verso lo Stato sociale*], *venne pubblicata nel 1891 a Buenos Aires, cui fece seguito, nello stesso anno, la* Nervus Rerum, *dove sono illustrate specialmente le sue idee sulla moneta. Tornato in Europa nel 1906, il Gesell acquistò una tenuta in Svizzera, dove istituì una fattoria sperimentale e nel contempo sistemò i risultati delle sue ricerche. In quell'anno, infatti, egli pubblicò a Les Hauts Geneveys la prima parte della sua opera principale sotto il titolo* Die Verwirklichung des Rechtes auf dem vollen Arbeitsertrag [*La realizzazione del diritto al prodotto integrale del lavoro*]; *la seconda parte apparve qualche anno dopo (911) a Berlino, intitolata* Die neue Lehre vom Zins [*La nuova dottrina dell'interesse*]. *Le due parti, unite sotto il titolo* Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld [*L'ordine economico naturale mediante l'affrancamento della terra e della moneta*], *uscirono nel 1916 a Berlino e in Svizzera. Il libro vide in poco tempo la sesta edizione e la traduzione inglese, a cura di Philip Pye, sotto il titolo* The Natural Economic Order, *circa il quale ecco quanto dice il più celebre economista del nostro tempo, John Maynard Keynes:* «In complesso lo scopo del libro può definirsi l'instaurazione di un socialismo anti-marxista, una reazione al lasciar fare costruita su fondamenti teorici totalmente diversi da quelli del Marx poiché basati sul ripudio, invece che sull'accettazione, delle ipotesi classiche, e sulla liberazione della concorrenza da ogni vincolo, invece che sull'abolizione della concorrenza. Ritengo che l'avvenire avrà più da imparare dallo spirito del Gesell che da quello del Marx. La prefazione a *The Natural Economic Order* indicherà al lettore, se vorrà leggerla, la classe morale del Gesell. Io penso che la risposta al marxismo debba trovarsi seguendo le linee di questa prefazione» *(*Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta, *Torino, Utet 1978, pag. 525). Negli ultimi anni della sua vita, Gesell si dedicò alla politica attiva — fu nominato ministro delle finanze dello «Stato popolare di Baviera» nell'aprile 1919 — e alla propaganda delle sue teorie, che ispirarono diversi movimenti soprattutto in Germania, Svizzera, Inghilterra e Stati Uniti d'America, fra i quali il famoso «Freiland-Freigeld Bund». Morì ad Oranienburg (Brandeburgo) nel 1930. Come è stato sottolineato da John Maynard Keynes, la dottrina di Gesell, nonostante i numerosi seguaci che essa vantava, non ebbe un'adeguata diffusione e*

considerazione nell'ambito accademico. Soltanto l'economista americano Irving Fisher e il poeta Ezra Pound ripresero e svilupparono la parte relativa alla proposta di ridurre tutti i mesi il valore nominale della moneta[*]

* * *

L'ordine economico qui considerato è naturale solo nel senso che risulta conforme alla natura dell'uomo. Non è un ordine che sorge spontaneamente come un prodotto della natura. Un tale ordine spontaneo in realtà non esiste, giacché qualsiasi ordine che ci imponiamo risulta sempre un atto, voluto consapevolmente.

La dimostrazione che un ordine economico è conforme alla natura dell'uomo viene fornita dall'analisi dello sviluppo dell'umanità. L'ordine economico sotto il quale gli uomini prosperano si rivela l'ordine economico più naturale. Rimane questione di secondaria importanza se l'ordine economico il quale superi questa prova sia al contempo l'ordine più produttivo sotto il profilo tecnico, tanto da fornire cifre record all'ufficio delle statistiche commerciali. Oggi è facile immaginare un sistema economico che si dimostri assai efficiente sotto il riguardo tecnico e al tempo stesso distrugga gradualmente il 'materiale umano'. Si può comunque dar per dimostrato che un ordine economico sotto il quale l'umanità prospera dimostri pure la sua superiorità produttiva. In ultima analisi, infatti, il lavoro umano può progredire solo col progresso dell'uomo. «L'uomo è la misura di tutte le cose» — anche del sistema economico in cui vive.

La prosperità dell'umanità, come di tutti gli esseri viventi, dipende principalmente da una selezione che avvenga secondo le leggi naturali. *Ma queste leggi esigono la competizione.* Solo attraverso la competizione, sopra tutto la competizione nella sfera economica, riesce possibile una ordinata evoluzione, l'eugenetica. Coloro che vogliono davvero assecondare i prodigiosi effetti delle leggi della selezione naturale, debbono fondare l'ordine economico sulla competizione nelle condizioni realmente decretate dalla natura, vale a dire impiegando le armi fornite dalla natura ed escludendo qualsiasi privilegio. Il successo nella competizione deve venir determinato esclusivamente dalle caratteristiche innate, giacché solo così i fattori del successo verranno trasmessi alla discendenza e miglioreranno le caratteristiche generali dell'umanità. I figli debbono essere debitori del proprio successo non al denaro, non a privilegi cartacei, ma all'abilità, al vigore, all'amore e alla saggezza dei genitori. Solo allora sarà giustificata la speranza che l'umanità possa col tempo scrollarsi di dosso il fardello di individui inferiori, impostole da migliaia d'anni di selezione contronatura — selezione viziata dal denaro e dai privilegi. E la speranza che la supremazia in questo modo passi dalle mani dei detentori di privilegi, e che l'umanità, guidata dai suoi figli più nobili, riprenda l'ascesa (da tempo interrotta) verso aspirazioni divine.

Ma l'ordine economico in questione ha un'altra rivendicazione da avanzare per la qualifica di 'ordine naturale'.

Per progredire, l'essere umano deve aver modo di mostrarsi in qualsiasi

circostanza per quello che è. Un uomo deve *essere*, non apparire; deve saper attraversare la vita a testa alta, e dire la verità senza rischiare ritorsioni. La sincerità non deve rimanere privilegio degli eroi. L'ordine economico va organizzato in modo che l'uomo sincero prosperi più di qualunque altro. I vincoli inerenti alla vita sociale dovrebbero riguardare solo le cose, non gli uomini.

Se un uomo dev'essere libero di agire come la sua natura gli detta, la religione, i costumi e le leggi debbono accordargli la loro protezione quando nella vita economica egli sia guidato da un giusto egoismo — quando obbedisca all'impulso di autoconservazione datogli dalla natura. Se le azioni di un uomo risultano in conflitto con certe concezioni religiose e se costui, nonostante tutto, si eleva moralmente, allora quelle concezioni religiose andrebbero riesaminate da cima a fondo — dovendosi presumere che non può essere cattivo un albero che porta frutti buoni. Dobbiamo evitare al cristiano il destino di essere ridotto a elemosinare e di trovarsi disarmato nella battaglia economica dall'osservanza coerente della sua fede — col risultato che egli e la sua discendenza soccombano nel processo di selezione naturale. L'umanità nulla guadagna dal vedere i migliori esemplari che essa esprime regolarmente sacrificati. La selezione eugenetica richiede precisamente l'opposto. Occorre favorire lo sviluppo della parte migliore dell'umanità: solo allora potremo sperare che gli inesauribili tesori latenti nell'uomo vengano gradualmente portati alla luce.

L'ordine economico naturale deve quindi fondarsi sull'interesse personale. La vita economica impone sforzi penosi alla volontà, giacché implica il superamento di una grande indolenza naturale; essa esige perciò forti impulsi, e l'unico impulso sufficientemente forte e costante rimane l'egoismo. L'economista che nei propri calcoli tenga conto del fattore egoismo, opera calcoli corretti e costruisce sul solido. I precetti religiosi del cristianesimo non possono pertanto applicarsi alla vita economica, nel cui dominio falliscono e servono solo a suscitare ipocrisia. I bisogni spirituali sorgono soltanto dopo che i bisogni fisici siano stati soddisfatti, e l'attività economica deve, provvedere ai bisogni fisici. Iniziare un lavoro con una preghiera o un poema significherebbe iniziare dalla fine. «La madre delle arti necessarie è la necessità; la madre delle belle arti è l'abbondanza», dice Schopenhauer. In altri termini: mendichiamo quando abbiamo fame, preghiamo quando siamo sazi.

Un ordine economico fondato sull'egoismo non contrasta affatto l'istinto più elevato che in ogni individuo veglia alla conservazione della specie. Al contrario, offre all'uomo non solo l'opportunità per azioni altruistiche, ma anche i mezzi per compierle. Rafforza in lui gli impulsi altruistici rendendo possibile il loro soddisfacimento. In un sistema economico in cui ognuno mandasse gli amici bisognosi alla 'Mutua' e i parenti malati all'ospedale, e lo Stato rendesse superflua qualsiasi assistenza personale, molti impulsi generosi sarebbero destinati a dissolversi.

L'ordine economico naturale fondato sull'egoismo deve assicurare a ciascuno l'intero provento del proprio lavoro, consentendogli di disporne come meglio crede. Chi provi soddisfazione a dividere coi poveri il suo

salario, le sue entrate, il suo raccolto può farlo. Da lui questo nessuno lo esige, ma nessuno glielo impedisce. Si dice che la pena più crudele che si possa infliggere a un uomo sia quella di portarlo in mezzo a individui sofferenti, i quali invocano da lui un aiuto che invece non può dare. È questa la terribile situazione cui ci condanniamo a vicenda se edifichiamo la vita economica su fondamenta diverse dall'egoismo: se non permettiamo a ciascuno di disporre come meglio creda del provento del proprio lavoro. Per rassicurare il Lettore filantropo, sottolineamo qui che lo spirito di sacrificio e la sensibilità sociale divengono più intensi quando l'operare economico risulta coronato da successo. Lo spirito di sacrificio è conseguenza del senso di sicurezza e di potenza di coloro che sanno di poter contare sulle proprie forze. Dobbiamo anche rilevare come l'egoismo, la tutela dell'interesse personale, non vada confuso con l'egocentrismo, con la meschinità. Quest'ultimo è il vizio degli individui dalla vista corta! Gli uomini perspicaci non tardano a comprendere che la prosperità generale rappresenta la miglior garanzia del loro interesse individuale.

Per ordine economico naturale intendiamo dunque un ordine in cui gli uomini competono in condizioni eguali, usando i soli mezzi forniti loro dalla natura; un ordine in cui, di conseguenza, la guida spetta ai più qualificati; un ordine in cui tutti i privilegi vengono aboliti e l'individuo, obbedendo all'impulso del proprio egoismo, va diritto al suo scopo — senza essere inceppato da vincoli estranei alla vita economica, vincoli che avrà ampia possibilità di osservare al di fuori di quest'àmbito.

Una delle condizioni dell'ordine economico naturale viene adempiuta nel quadro del nostro attuale (e tanto discreditato!) sistema economico. L'attuale sistema economico si fonda infatti sull'egoismo, sull'interesse individuale, e i suoi innegabili risultati tecnici rappresentano una garanzia di successo del nuovo ordine economico naturale. Ma l'altra, la condizione essenziale di ogni ordine economico che possa definirsi naturale — *l'eguaglianza delle armi nella lotta economica* — resta ancora da realizzare. Perché la riforma possa raggiungere i suoi obiettivi, occorre sopprimere radicalmente tutti i privilegi che potrebbero falsare i risultati della competizione. Questo è lo scopo delle due riforme fondamentali che ci proponiamo di descrivere in quest'opera: *libera terra* e *libera moneta*.

L'ordine economico naturale potrebbe anche definirsi il «sistema di Manchester»[1], dal nome di quell'economia che ha significato l'ideale di tutti gli spiriti veramente liberi — un ordine economico che si regge da solo senza interventi esterni, in cui il libero gioco delle forze economiche sarebbe sufficiente a eliminare le situazioni di disordine provocate dal socialismo di Stato e dall'ingerenza di miopi burocrati.

È vero: del sistema di Manchester possiamo ora parlarne solo a chi non nutra opinioni viziate dagli errori commessi nel corso dei tentativi di realizzarlo. Gli errori di esecuzione non provano l'irrealizzabilità del progetto in se stesso, eppure basta una conoscenza superficiale di ciò che viene comunemente inteso sotto il nome di sistema di Manchester, per bandire l'intera teoria agli occhi di tutti.

La scuola economica di Manchester prese la via giusta[2] e giusti erano

pure gli elementi mutuati da Darwin e integrati nella sua dottrina. Essa però dimenticò di verificare la condizione prima e più importante del sistema: l'eguaglianza dei livelli su cui doveva svolgersi il libero gioco delle forze economiche. Si dava per scontato (talvolta per motivi inconfessabili) che il sistema preesistente, coi suoi privilegi connessi alla proprietà privata della terra e al denaro, garantisse condizioni competitive sufficientemente libere, purché lo Stato rimanesse da parte, cessando di interferire nello sviluppo della vita economica.

Questi economisti dimenticavano (o non volevano vedere) che per favorire uno sviluppo naturale doveva riconoscersi al proletariato il diritto di riconquistare la terra con le stesse armi con cui gli era stata rapinata. Invece gli economisti manchesteriani invocavano proprio quello Stato che coi suoi interventi già aveva turbato il libero gioco delle forze economiche, per impedire, mediante il suo potere di coercizione, l'instaurarsi di un gioco di forze davvero libero. Una applicazione del genere del sistema manchesteriano non andava assolutamente d'accordo con la teoria stessa[3]. Per proteggere certi privilegi, politicanti disonesti sfruttavano una teoria che respingeva qualsiasi privilegio, facendole così una miserabile pubblicità.

Per analizzare equamente la teoria di Manchester originale non bisogna basarsi sulle sue applicazioni successive. In primo luogo, gli economisti di Manchester si attendevano dal libero gioco delle forze economiche che il tasso d'interesse scendesse gradualmente a zero. Tale attesa si fondava sul fatto che in Inghilterra (ove il mercato era relativamente meglio provvisto di denaro) il tasso d'interesse risultava pure il più basso. L'affrancamento e il libero gioco delle forze economiche, con l'aumento dell'offerta di moneta che ne sarebbe derivato, avrebbe secondo loro eliminato l'interesse, guarendo così la piaga più purulenta dell'attuale sistema economico. Gli economisti manchesteriani ancora ignoravano che certi vizi congeniti nel nostro regime monetario (da loro accolti senza un'analisi preliminare) costituiscono ostacoli insuperabili all'annientamento, per questa via, dei privilegi della moneta.

In secondo luogo, la teoria di Manchester asseriva che la divisione delle eredità e l'inferiorità economica tipica dei discendenti dei ricchi avrebbe frammentato la grande proprietà terriera, trasferendo automaticamente al popolo nel suo complesso la rendita fondiaria. Tesi, questa, che se può apparirci oggi alquanto ingenua, risultava tuttavia non priva di qualche fondamento: l'ammontare della rendita fondiaria, in effetti, avrebbe dovuto ridursi in misura corrispondente a quella dei dazi protettivi all'importazione[4], in seguito all'introduzione del libero scambio — altro dogma della scuola di Manchester. Inoltre, la comparsa delle navi a vapore e delle ferrovie aveva dato per la prima volta ai lavoratori libertà reale di movimento. In Inghilterra questa circostanza aveva provocato, da una parte l'aumento dei salari, a spese della rendita fondiaria, ponendoli al livello dei salari guadagnati dai lavoratori emigrati in America, su terre libere e prive di rendite e ipoteche (agricoltori di terre libere); dall'altra, il ribasso dei prezzi dei prodotti agricoli, di fronte alla concorrenza dei prodotti delle

aziende agricole americane (In Germania e Francia, in seguito all'adozione del *goldstandard*[5], il fenomeno assunse proporzioni tali che sarebbe sopravvenuto un collasso economico, se lo Stato non avesse eliminato le conseguenze del suo primo intervento [*goldstandard*], adottando un secondo strumento [dazi all'importazione sui cereali]).

Si comprende perciò agevolmente come gli economisti manchesteriani, i quali per il fatto di vivere in mezzo a questi sviluppi tumultuosi ne sopravvalutavano l'importanza, credessero che il libero gioco delle forze economiche avrebbe guarito la seconda piaga purulenta del nostro sistema economico, ossia la rendita fondiaria privata.

In terzo luogo, gli economisti manchesteriani ritenevano che, così come l'applicazione del loro principio — il libero gioco delle forze economiche — aveva eliminato le carestie locali, lo stesso metodo — attraverso il miglioramento dei mezzi di comunicazione, dell'organizzazione commerciale e bancaria etc. — avrebbe eliminato le cause delle crisi economiche. Poiché le carestie si erano rivelate conseguenza di una difettosa distribuzione locale dei viveri, del pari si riteneva che le crisi economiche fossero conseguenza di una distribuzione difettosa delle merci. In effetti, se si considera quanto la miope politica dei dazi doganali seguìta da tutti gli Stati ostacoli l'attività economica dei popoli e gli scambi internazionali, ben si comprende come i libero-scambisti, i seguaci della scuola di Manchester, ignorando le grosse perturbazioni causate dai vizi del regime monetario tradizionale, si attendessero l'eliminazione delle crisi economiche dall'introduzione pura e semplice del libero-scambio.

Inoltre, la scuola di Manchester argomentava in questi termini: 'Se mediante l'introduzione universale del libero-scambio possiamo mantenere la vita economica in piena attività; se il lavoro, ormai ininterrotto e affrancato dalle crisi economiche, genera la sovrapproduzione dei capitali e quindi riduce l'interesse fino a sopprimerlo; se l'effetto esercitato sulla rendita fondiaria dal libero gioco delle forze economiche è quello che ci attendiamo — allora la capacità contributiva della popolazione dovrà crescere al punto da consentire il rimborso entro breve termine di tutti i debiti nazionali e locali del mondo intero. In tal caso guarirà la quarta e ultima piaga infetta della nostra vita economica: l'onere del debito pubblico. L'ideale di libertà su cui si basa il nostro regime economico sarà allora evidente a tutti, e i nostri detrattori, invidiosi, maligni e spesso disonesti, saranno ridotti al silenzio'.

Che in nessun punto si siano avverate le belle speranze della scuola di Manchester, che, al contrario, col passar del tempo i difetti dell'attuale sistema economico stiano progressivamente crescendo, lo si deve al fatto che gli economisti manchesteriani, per la loro ignoranza in materia monetaria, accoglievano acriticamente il regime monetario tradizionale — il cui funzionamento si altera non appena l'economia imbocca la strada auspicata dai manchesteriani. Essi non sapevano che la moneta fa dell'interesse la *condicio sine qua non* dei suoi servizi; che le crisi economiche, il deficit nel bilancio delle classi medie e la disoccupazione si dimostrano semplici effetti del sistema monetario tradizionale. L'ideale di Manchester

appare incompatibile con l'esistenza del *goldstandard*.

L'ordine economico naturale, fondato su la libera terra e la libera moneta, epurerà il sistema di Manchester di tutti i fenomeni perturbatori e pericolosi a questo connessi, creando le condizioni necessarie a un gioco davvero libero delle forze economiche. Vedremo allora se un tale ordine sociale non si dimostri superiore al sistema ora in voga, che si ripromette la salvezza dal rigore, senso del dovere, incorruttibilità e umanitarismo di un'orda di burocrati.

La scelta deve operarsi tra l'economia privata e quella statale: una terza possibilità non esiste! Coloro che rifiutano di operare questa scelta possono, al fine d'infondere fiducia, inventare per l'ordine economico da loro proposto nomi attraenti quali 'socializzazione', 'nazionalizzazione', 'corporativismo' etc. Ma non possono nascondere il fatto che tutti questi nomi indicano la stessa abominevole realtà: la morte della libertà individuale, della responsabilità e indipendenza personale — in una parola, l'autoritarismo.

Le proposte formulate in quest'opera ci conducono a un bivio. Ci troviamo di fronte a una nuova scelta e dobbiamo decidere. Nessun popolo ha avuto sinora l'opportunità di fare questa scelta, ma i fatti ci costringono ora a effettuarla, giacché la vita economica non può continuare a svolgersi come si è svolta finora. Dobbiamo o sopprimere i difetti della vecchia struttura economica o accettare il comunismo, la comunione della proprietà. Altra soluzione non esiste.

È della massima importanza che la scelta venga effettuata con rigorosa cura. Non si tratta più di circostanze secondarie, come, per esempio, sapere se il governo autocratico sia preferibile a quello democratico, o se la produttività risulti maggiore in un'impresa statale oppure in un'azienda privata. Si tratta questa volta di una questione capitale. Dobbiamo sapere insomma a chi affidare l'avvenire del genere umano. Sarà la natura, con la sua logica ferrea, a favorire il processo evolutivo attraverso la selezione naturale, oppure la debole ragione dell'uomo contemporaneo (e degenerato) a strappare questa funzione alla natura? Proprio questo dobbiamo decidere.

Nell'ordine economico naturale, la selezione sotto forma di libera competizione non falsata dall'intervento di privilegi sarà determinata dalle conquiste individuali, e contribuirà quindi allo sviluppo delle qualità dell'individuo — giacché il lavoro rimane l'unica arma dell'uomo civile nella lotta per l'esistenza. Nella concorrenza l'uomo cerca di aumentare e perfezionare costantemente il prodotto del proprio lavoro. È soltanto quest'ultimo a determinare se e quando egli possa fondare una famiglia, in qual modo allevare i suoi figli, ovvero assicurare la propagazione delle sue qualità. Una competizione di questo tipo non la si deve immaginare come un combattimento a corpo a corpo, o una lotta simile a quella che interviene tra gli animali del deserto. Nemmeno si deve credere che la morte stia là, in agguato sul perdente. Trattandosi dell'uomo, una simile concezione della selezione non avrebbe senso, giacché il potere umano oggi non deriva più dalla forza bruta. Occorre risalire ai primordi della storia

umana, per rinvenire capi che abbiano tratto il proprio potere dalla forza bruta. Per i perdenti, quindi, la competizione non comporta più le stesse conseguenze crudeli di quei tempi lontani. A causa della loro inferiorità, i perdenti incontrerebbero ostacoli maggiori nel fondare una famiglia e nell'allevare i figli, ottenendo come risultato un minor numero di discendenti. Anche questo fenomeno non sempre si verificherebbe nei casi individuali, poiché alcuni elementi dipenderebbero dal caso. Ma di là da qualsiasi dubbio, la libera concorrenza favorisce gli individui più qualificati e contribuisce a una loro maggior diffusione: questo fatto, già da solo, basta ad assicurare il progresso dell'uomo.

Nell'ordine economico naturale, la selezione naturale così ripristinata sarà inoltre intensificata dall'abolizione dei privilegi del sesso. Per assicurare questo obiettivo, la rendita fondiaria verrà divisa tra le madri in proporzione al numero dei figli, a titolo di compensazione per l'onere di allevarli (le madri svizzere, per esempio, riceveranno circa sessanta franchi al mese per ciascun figlio). Questo dovrebbe rendere le donne indipendenti sotto il profilo economico, tanto da non costringerle a coniugarsi per sfuggire al bisogno, o a prolungare un matrimonio contro la loro volontà, o a prostituirsi dopo un primo passo falso. L'ordine economico naturale garantirà così alla donna il diritto di suffragio: non il vuoto diritto di voto politico, ma il suffragio del sangue, la libertà di scegliere il proprio compagno, il crivello migliore di cui la natura disponga nella sua attività selettiva.

La selezione naturale verrà in tal caso ripristinata nell'interezza della sua prodigiosa efficacia. Quanto più vasta sarà l'influenza della scienza medica sulla conservazione e procreazione di individui congenitamente inferiori, tanto più importante diverrà il mantenere in piena attività il grande meccanismo della selezione naturale. Allora sì potremo cedere ai sentimenti umani e cristiani che invocano l'applicazione della scienza medica. Non avrà incidenza allora la diffusione di casi patologici, risultante dalla riproduzione di individui tarati: la selezione naturale finirà per prendere il sopravvento! L'arte medica riuscirà a rallentare l'azione della selezione, non ad arrestarla.

Se, all'opposto, decidiamo per la statalizzazione della vita economica, allora escludiamo totalmente la natura dal processo di selezione. In tale ipotesi, la selezione della specie umana non viene certo affidata formalmente allo Stato, ma passa di fatto sotto il controllo dello Stato. Dallo Stato dipende se e quando un uomo possa fondare una famiglia e quale tipo di educazione procurare ai suoi figli. Pagando ai propri impiegati differenti stipendi, già attualmente lo Stato esercita una profonda influenza sulla procreazione di quelli che lo servono. Ma nel futuro questo intervento diverrebbe generale! Il tipo umano non gradito alle autorità statali diverrebbe il tipo dominante. L'individuo in tal caso non conquisterebbe più la sua posizione grazie alle capacità professionali, ai rapporti con gli altri uomini e con l'ambiente: il successo (o il fallimento) dipenderebbe invece dalle sue relazioni coi capi del partito al potere. Otterrebbe la sua posizione mediante l'intrigo, e gli intriganti più abili conterebbero il

maggior numero di discendenti — dotati, naturalmente, delle stesse qualità dei loro genitori. In questo modo il controllo statale sulla vita economica influenzerebbe l'allevamento dell'uomo, proprio come i mutamenti nella moda dei vestiti influenzano l'allevamento delle greggi, determinando il numero delle pecore bianche o nere allevate. L'autorità, costituita dagli intriganti più abili, designerebbe — promuoverebbe o degraderebbe — ciascun individuo. Chi rifiutasse di 'allinearsi' cadrebbe in disgrazia, questo tipo umano si farebbe sempre più raro e alla fine sparirebbe. Il modello-Stato stamperebbe gli uomini. Qualsiasi sviluppo al di sopra del limite fissato riuscirebbe impossibile.

Risparmierò ai Lettori la descrizione dei termini in cui si svolgerebbe la vita sociale sotto il controllo dello Stato. Ma mi piacerebbe ricordar loro tutta quella libertà che a larghi settori della popolazione consentiva il libero gioco delle forze economiche — o meglio la sua parodia da noi conosciuta prima della guerra del 1914. Difficilmente è immaginabile una indipendenza maggiore di quella goduta dai possessori di denaro. Costoro avevano completa libertà di scegliersi la professione, lavoravano a modo loro, vivevano a piacer loro, viaggiavano quando e dove volevano, senza conoscere il significato di qualsiasi forma di controllo statale. Nessuno chiedeva loro donde traevano il proprio denaro. Potevano fare il giro del mondo senz'altro bagaglio che un libretto d'assegni: un vero e proprio «apriti sesamo»! Una situazione davvero ideale per i fortunati. Una situazione che tutti riconoscevano aurea — eccetto gli individui esclusi da queste libertà per i difetti commessi nell'edificazione del nostro sistema economico (le cui fondamenta rimanevano tuttavia sane), ossia il proletariato. Ma i risentimenti del proletariato, i vizi di costruzione del nostro sistema economico rappresentano una ragione sufficiente per rifiutare il sistema economico stesso, sostituendogli un ordine nuovo che ci sottragga qualsiasi libertà e affondi nella schiavitù il popolo *intero*? Non sarebbe più ragionevole, invece, eliminare i vizi di costruzione, liberare i lavoratori sfruttati, e aprire così a tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, le porte della libertà? L'obiettivo, infatti, non è certo quello di rendere infelici tutti gli uomini; ma, al contrario, di consentire a tutti l'accesso all'unica fonte della gioia di vivere: il libero gioco delle forze insite nell'uomo.

Dal punto di vista dell'attività economica, ovvero del rendimento del lavoro, il problema se l'azienda privata sia preferibile all'impresa di Stato equivale all'interrogativo se, in generale, l'istinto di autoconservazione si dimostri più efficiente — nel superare le difficoltà connesse col compimento dei doveri professionali — che l'istinto di conservazione della specie[6].

Per la sua importanza pratica immediata, tale questione riveste forse un interesse più generale del problema della selezione naturale, la quale abbisogna di innumerevoli generazioni per riuscire efficace. Esaminiamola brevemente.

È curioso che un comunista, partigiano quindi della comunione dei beni, ritenga di solito tutti gli altri uomini — almeno quanti non conosca personalmente — meno egoisti di lui stesso. Così, succede sovente che gli

egoisti più ottusi, i quali pensano prima a se stessi e qualche volta soltanto a se stessi, si rivelino a parole comunisti entusiasti. Chiunque voglia convincersi di questo fatto ha soltanto da avanzare, in un'assemblea di comunisti, la proposta (davvero comunista) di mettere in comune e redistribuire in parti eguali salari e stipendi. Il risultato sarà quello di suscitare un silenzio generale, anche da parte di coloro che un attimo prima esaltavano la comunione dei beni. Rimarranno tutti zitti, immersi nel calcolo se dalla comunione dei salari guadagnerebbero di più o di meno. Esponendo gli argomenti più futili, i capi respingeranno recisamente la proposta. Eppure non esiste altro ostacolo a realizzare questa comunione di salari, fuorché l'egoismo, l'interesse personale dei singoli comunisti. Niente impedisce ai lavoratori di una fabbrica, comunità o sindacato di mettere in comune i propri salari, distribuendone la somma totale secondo i bisogni delle singole famiglie. Per loro sarebbe una bella occasione di far esperienza in una materia tanto delicata! Potrebbero così testimoniare davanti al mondo intero la loro fede comunista, confutando una volta per tutte quegli scettici i quali negano che l'uomo sia nato comunista. Nessuno impedisce tali esperimenti comunisti: né lo Stato, né la Chiesa, né i capitalisti. Per effettuarli non si richiedono capitali, né funzionari stipendiati, né organizzazioni complicate; i comunisti potrebbero iniziarli un giorno qualsiasi e tentare l'esperienza in qualsivoglia proporzione. Ma tra i comunisti il bisogno di una vera comunanza di vita economica si rivela tanto ridotto che un esperimento del genere non è mai stato tentato. Applicata al sistema capitalistico, la comunione dei salari richiede solo che la totalità dei guadagni da lavoro venga distribuita fra tutti secondo i bisogni personali di ciascuno. Ma per uno Stato edificato sulla comunione dei beni sarebbe necessario provare che tale fondamento non eserciti un'influenza nefasta sulla voglia di lavorare dell'individuo. Anche questo i comunisti potrebbero dimostrare, attraverso il livellamento dei loro salari! Infatti, se dopo aver introdotto la comunione dei salari (ossia dopo aver abolito qualsiasi ricompensa individuale dello sforzo personale), l'impegno (sopra tutto nel lavoro a cottimo) non diminuirà; se il reddito costituito dalla totalità dei salari non risulterà ridotto per averli messi in comune; se i comunisti più efficienti verseranno il loro salario, doppio o triplo, nella cassa comune tanto volentieri quanto lo mettono adesso nella propria tasca — allora la prova riuscirà completamente. Il fallimento totale di tante esperienze comuniste nella sfera della produzione è una prova assai meno conclusiva dell'impossibilità del comunismo, di questo fatto semplicissimo: la proposta di mettere in comune i salari incontra sempre un rifiuto ostinato. L'organizzazione comunistica della produzione dei beni richiede infatti organismi speciali, disciplina, capacità di direzione tecnica e commerciale particolari, e per di più mezzi di produzione idonei. Il fallimento può quindi venir spiegato in molte maniere, e non rappresenta la prova assoluta dell'assurdità del principio stesso, dell'assenza di vero spirito comunistico, della mancanza del sentimento di solidarietà. La proposta di mettere in comune i salari rende invece impossibili le scappatoie. L'opposizione che essa incontra vale come refutazione immediata

delle tesi della tendenza naturale al comunismo; come dimostrazione diretta che l'impulso di conservazione della collettività, insito in ogni individuo, non è sufficientemente forte da vincere le difficoltà connesse alla vita professionale.

A queste conclusioni è inutile contrapporre la vita economica comunitaria degli antichi, dei primi cristiani, per esempio. I primi cristiani, i quali praticavano (a quanto sembra) la comunità di consumo — ma non la ben più ardua comunione della produzione[7] —, agivano secondo convincimenti religiosi. Quanto agli antichi che praticavano un comunismo familiare o tribale, erano sottomessi all'autorità di un patriarca, o a una qualsiasi altra forma di gerontocrazia; lavoravano per obbedienza forzata o fanatica, non per tendenza naturale. Obbedivano alla costrizione, senza aver scelta. Del resto, non era ancora intervenuto il fenomeno della produzione di beni per lo scambio, della divisione del lavoro, in cui la differenza di rendimento tra i lavoratori appare misurabile ed evidente. Gli uomini primitivi mietevano e coglievano frutti, pescavano e cacciavano in gruppo: tirando tutti la stessa corda, non si poteva distinguere quello che tirava di più da quello che tirava di meno. Non esistevano né erano necessari i criteri di misura; insieme si viveva bene. Ma con la produzione di beni per lo scambio, con la divisione del lavoro, un ordine sociale di questo tipo diventò impossibile. La quantità precisa di aune, di moggi o di libbre apportata da ciascun membro della comunità alla massa dei prodotti diventava evidente, e la divisione pacifica apparteneva ormai al passato! Ognuno desiderava disporre del frutto del proprio lavoro, sopra tutto gli individui più efficienti, quelli che assicuravano i servizi più importanti e di conseguenza godevano di maggior autorità in seno alla comunità. I capi desideravano il dissolvimento del regime comunitario, ottenendo probabilmente l'appoggio di tutti coloro il cui rendimento superava la media. Non appena l'economia individualista divenne possibile, l'economia comunitaria necessariamente scomparve. La comunità di produzione, il comunismo, non scomparve perché attaccato da nemici esterni: soccombette a 'nemici interni', i quali consistevano sempre nei membri più efficienti della comunità. Se avesse avuto a proprio fondamento un istinto più robusto dell'egoismo, un impulso comune a tutti gli uomini, il comunismo avrebbe resistito: i suoi seguaci — non importa quante volte dispersi da eventi esterni — avrebbero cercato ogni volta di ritornare insieme.

L'impulso che anima il comunismo, l'istinto di conservazione della specie (senso di solidarietà, altruismo), si rivela in effetti solo una soluzione diluita di quell'istinto di autoconservazione che conduce all'individualismo della vita economica. La sua efficacia sta quindi in proporzione inversa alla percentuale di diluizione: più vasta sarà la comunità, maggiore sarà la diluizione, più debole risulterà l'impulso a lavorare per la conservazione della comunità. Un individuo che lavora assieme a un compagno si dimostra meno attivo di un individuo che gode da solo il frutto del proprio lavoro. Se ci sono dieci, cento, mille compagni, l'impegno nel lavoro sarà dieci, cento, mille volte minore. Se poi fosse l'umanità

intera a doversi dividere il frutto del lavoro, ciascuno direbbe a se stesso: 'Che importanza ha il mio lavoro personale? È solo una goccia nell'oceano!' Allora l'istinto non basterebbe più a indurre a lavorare: dovrebbe venir surrogato da qualche forma di costrizione.

Per questa ragione lo studioso di Neûchatel Ch. Secrétan[8] ha ragione di affermare: «In linea di principio, lo stimolo principale al lavoro dev'essere l'egoismo. Perciò tutto quanto tenda a liberare e acuire tale impulso va incoraggiato; tutto quanto tenda a indebolirlo e ostacolarlo va condannato. Occorre muovere da questo principio fondamentale e applicarlo con risolutezza inflessibile, senza badare alla miopia di certi filantropi e senza curarsi dell'anatema».

La nostra promessa è quindi legittima: pure coloro che si credono indifferenti agli obiettivi più nobili dell'ordine economico naturale beneficeranno di questa riforma e potranno ottenere mense migliori, case migliori, giardini più belli. Anche sotto il profilo tecnico, l'ordine economico naturale risulterà superiore tanto al sistema odierno quanto al comunismo. *(Prefazione alla III edizione - autunno 1918)*

* * *

Grazie alla propaganda attiva e capillare svolta dai sostenitori (divenuti numerosi) dell'ordine economico naturale, questa quarta edizione segue, dopo breve interevallo, la terza grande edizione.

Riguardo al contenuto dell'opera, posso dire che la guerra non vi ha apportato *nulla* di nuovo. Non mi ha costretto a rivedere il minimo particolare della mia teoria. Gli eventi della guerra e delle rivoluzioni rappresentano altrettante dimostrazioni della giustezza di quanto scrivevo prima della guerra — e questo rimane vero a proposito sia delle tesi sia delle applicazioni politiche proposte in quest'opera. A capitalisti, comunisti, marxisti la guerra ha offerto numerosi elementi di riflessione. Molti — forse i più — hanno rinunciato al loro programma e rimangono perplessi e imbarazzati. La maggioranza, in verità, nemmeno sa più a quale partito votarsi. Tutto questo conferma la verità dei princìpi su cui si base l'ordine economico naturale.

I partiti politici mancano tutti di un programma economico: la loro unità la debbono soltanto agli slogan! Al capitalismo non ci si può più attenere — lo ammettono gli stessi capitalisti. Il bolscevismo o il comunismo possono convenire a stadi primitivi della società, come si può ancora notare in tante zone della Russia, ma simili strutture preistoriche dell'economia non sono applicabili quando la divisione del lavoro (la specializzazione) ha portato a un livello elevato lo sviluppo economico. L'Europeo è divenuto troppo adulto per assoggettarsi a quella tutela che il comunismo prevede. Egli vuole la libertà. Esige d'essere libero, non solo dallo sfruttamento capitalistico, ma anche da quell'intromissione della burocrazia che costituisce parte integrante della vita sociale basata sul comunismo. Per questa ragione, gli attuali tentativi di nazionalizzazione susciteranno solo e soltanto delusioni.

Il comunista che vive nella comunanza dei beni, l'antenato che ha fatto per primo il suo ingresso nello sviluppo sociale, si colloca oggi all'estrema

destra, accanto all'uscita; le sue rivendicazioni costituiscono gli ultimi sussulti della reazione. Al contrario, l'ordine economico naturale costituisce il programma di progresso dell'organizzatore sociale che si situa all'estrema sinistra. Fra i due si frappongono solo degli stadi di transizione.

Lo sviluppo dell'uomo — la sua trasformazione dal tipo umano semisviluppato dell'orda, nell'individuo indipendente pienamente sviluppato, nell''a-crate', ossia nell'uomo che rifiuta qualsiasi assoggettamento agli altri — inizia con la comparsa della divisione del lavoro. Questo processo si sarebbe compiuto molto tempo fa, se non fosse stato continuamente interrotto dai difetti che viziano il nostro regime di proprietà terriera e il nostro sistema monetario. Difetti che hanno generato il capitalismo, il quale ha a sua volta generato, a propria tutela, il sistema statale che conosciamo: un ibrido tra il comunistmo e l'economia libera. Non possiamo arrestarci a questo stadio di sviluppo: le assurdità che hanno generato il mostro causerebbero col tempo la nostra rovina, così come hanno causato la rovina degli Stati dell'antichità. Il problema non è oggi quello di fermarsi o ritornare sui propri passi: la scelta si pone invece tra il progresso o la rovina. Attraversando il pantano del capitalismo, dobbiamo spingerci fino alla terra ferma che sta al di là.

L'ordine economico naturale non è un ordine nuovo, non è un insieme di elementi collegati artificiosamente. Lo sviluppo dell'ordine economico sorto dalla divisione del lavoro, dalla specializzazione, urta contro l'ostacolo frappostogli dai difetti organici del sistema monetario e del regime di proprietà terriera. Occorre rimuovere l'ostacolo: tutto qui! L'ordine economico naturale non ha niente a che vedere con le utopie e gli entusiasmi visionari. L'ordine economico naturale si regge da solo e non ha bisogno d'essere sorretto da leggi; esso rende superfluo l'intervento nella sfera economica di funzionari e dello Stato stesso e di qualsiasi altra specie di tutela, rispettando quelle leggi della selezione naturale che presiedono al nostro sviluppo; lascia spazio completamente libero alle aspirazioni umane, alla compiutezza dell'io, alla personalità affrancata da qualsiasi assoggettamento e autoresponsabile, all'ideale di Schiller, di Stirner, di Nietzsche, di Landauer. *(Prefazione alla IV edizione - 5 maggio 1920)*

---

[*] Seguendo l'autorevole suggerimento del Keynes, proponiamo ai Lettori di Ar la versione italiana della prefazione di *The Natural Economic Order*. Dobbiamo la composizione della versione annotata e della notizia bio-bibliografica alle attente cure di Michele Aprile — un nostro Lettore che si occupa di discipline economiche. Suddiviso in tre volumi, il testo integrale dell'opera *L'ordine economico naturale* verrà da noi pubblicato per la traduzione di Michele Aprile — il quale curerà inoltre la redazione del «*Corollario a Gesell*», in appendice al III volume.

[1] Con questo nome si designa il credo politico-economico degli economisti della scuola libero-scambista di Manchester, sorta in Inghilterra nella prima metà del secolo XIX. Essi, richiamandosi alle teorie della scuola classica e soprattutto di Smith e di Ricardo, sostenevano la necessità di metterne in pratica i principi. L'attività della scuola di Manchester, grazie ai suoi principali esponenti, Richard Cobden (1804-1865) e John Bright (1811-1889), si tradusse in risultati concreti quando nel 1846 ottenne l'abolizione del dazio sull'importazione dei cereali.

[2] Si veda in proposito il giudizio di Keynes: «Sono quindi d'accordo col Gesell che il risultato di colmare le manchevolezze della teoria classica [fra i 'classici' Keynes annoverò non solo Ricardo, James Mill e i loro 'predecessori' — come aveva fatto Marx — ma anche John Stuart

Mill, Marshall, Edgeworth e Pigou, che egli riteneva i 'successori' di Ricardo — *n.d.r.*] non è di gettar via il 'sistema di Manchester', bensì di indicare la natura dell'ambiente richiesto dal libero gioco delle forze economiche, affinché questo libero gioco possa realizzare le sue intere capacità produttive» (*Teoria generale della occupazione, dell'interesse e della moneta*, Torino, Utet 1978, pag. 550).

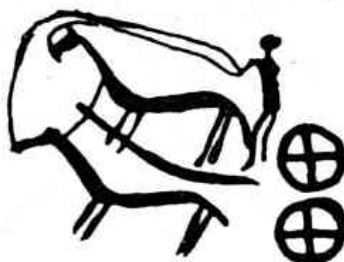
[3] «Per valutare esattamente la portata del movimento libero scambista dobbiamo sempre tener presente che l'Inghilterra, come nazione, era *interessata* [in corsivo nel testo] al libero scambio. Bisogna distinguere con molta chiarezza il libero scambio come idea dal libero scambio come interesse» (Werner Sombart, *Il capitalismo moderno*, Torino, Utet 1967, pag. 553). Cfr. inoltre, sul medesimo argomento lo scritto di Vilfredo Pareto «Margarina economica», in: *Scritti politici*, vol. II a cura di Giovanni Busino, Torino, Utet 1974, pagg. 308-311.

[4] Si parla di dazio protettivo all'importazione nel caso di dazio (imposta indiretta) che eguaglia il prezzo delle merci importate a quello delle merci prodotte sul mercato interno, facendole concorrere su un piano di parità.

[5] Sistema di pagamenti internazionali a moneta aurea, o, come anche si dice, sistema a base aurea, adottato dalla maggior parte degli Stati nella seconda metà del secolo scorso e in quello attuale sino allo scoppio della prima guerra mondiale. Il *gold standard* era caratterizzato dalla piena convertibilità dell'oro, dalla libertà di coniarlo, di fonderlo, di esportarlo e importarlo. Esso tendeva a legare il potere di acquisto della moneta alle vicende del mercato internazionale dell'oro. Nel *gold standard*, quindi, il valore dell'unità monetaria doveva adeguarsi a quello dell'oro.

[6] L'impulso, più o meno sviluppato in ciascun individuo, di preservare il gruppo, la comunità, il popolo, la razza, l'umanità (n.d.A.).

[7] Le comunità primitive cristiane non conobbero un comunismo di produzione. Si trattava di un comunismo di consumo sostenuto dalle provviste di beni formate prima della nascita delle comunità e dai beni elargiti costantemente dai produttori non appartenenti alle comunità.

[8] Charles Secrétan (1815-1895), filosofo svizzero di lingua francese, ripropose — contro l'illuminismo e il razionalismo di Hegel — il metodo e le finalità dello spiritualismo francese e la filosofia «positiva» dell'ultimo Schelling. Assertore della libertà come forza creativa della coscienza individuale e di quella comunitaria, il Secrétan espresse nel modo seguente il precetto fondamentale del dovere: «Agire come membro libero di un tutto solidale, cercare la realizzazione del proprio essere vero, del proprio bene e della propria felicità nella realizzazione e nel bene del tutto di cui si fa parte» (cit. in: Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III, Torino, Utet 1974, pag. 397).

Gabriele Adinolfi
Per una liberazione dall'usura

Per 'festeggiare' i vent'anni di durata delle edizioni di Ar, sette camerati pellegrini avevano steso a mia insaputa degli «Appunti per un progetto di comunità organica». *Date le nostre condizioni di 'Ebrei' — io recluso nel 'ghetto', loro 'erranti' —, ho ricevuto per posta questo loro contributo: fortunosamente, perché prima di giungermi immagino abbia seguìto un percorso non proprio consueto. Ho apprezzato davvero il regalo, e lieta è stata la mia meraviglia, scoprendo la naturalezza con cui traspare da queste annotazioni il rigore delle*

premesse dottrinarie, la semplicità di proposte dedotte con realistica coerenza — cogliendo, in una parola, la loro persuasività suggestiva. Non sto anticipando una 'recensione' dell'opera (che, al solito, verrà pubblicata quando... avremo i soldi per stamparla), usando toni d'obbligo verso i giovani autori (un po' 'figli d'anima', giacché non dovevano avere che qualche anno quando uscivano i primi libretti di Ar). Assicuro che il mio non è benevolo stupore, ma entusiasmo effettivo per i loro suggerimenti. Sì, perché il fatto che esistano di questi 'laboratori' di idee, di opinioni, di progetti, sta a dimostrare come ci siano stati — preliminari alla proposizione di simili tesi — una trasmissione, un richiamo e un riconoscimento — quindi una 'memoria' di esperienze e di prove sostenute in passato da quelli della mia generazione. Implica, insomma, un tramandare che è opera di tradizione: minuta e limitata quanto si vuole, ma reale, concreta. Per dare, sopra tutto ai Lettori della mia età, un'idea di questa reciproca 'adozione' intervenuta tra generazioni diverse, estraggo e pubblico ora, dalle considerazioni esposte negli «Appunti», *quelle relative all'economia. I motivi per cui esse recano la firma di uno solo degli autori verranno spiegati nella presentazione del volume comprensivo dell'intera opera. Non ha importanza, comunque, l'impronta lasciata su queste pagine dai nomi degli autori. Importanza ha invece il sigillo impressovi da quanti — come precisa Adinolfi in una sua lettera — «con libri, azioni, gesti, presenze, esempi, testimonianze le hanno ispirate e da quanti le faranno proprie».*

* * *

Considerazioni generali

L'uomo moderno e l'immagine del mondo che lo seduce sono caratterizzati sopra tutto dalla dimensione economica. Mancando del tutto riferimenti e ideali superiori, imperando come soli scopi l'utile e il benessere, avviene di necessità che gli individui e le collettività si impegnino quasi esclusivamente su di un terreno che, fondamentale e insostituibile per la sopravvivenza fisica, offre i mezzi per conseguire, almeno in parte, i fini verso i quali tutta l'esistenza viene modellata. Da questa situazione derivano due opposte maniere di intervenire, o almeno di voler intervenire, sullo «spirito del tempo»: l'una economicista, l'altra antieconomicista.

La visione economicista è, chiaramente, quella dominante. Rousseau, Marx, i liberali, i riformisti, i laburisti, le varie forze conservatrici — e, seppur con maggior ipocrisia, le forze social-cristiane o cristiane-popolari —, riducono tutto o quasi all'economia, alla sua organizzazione, al suo sviluppo, alle sue implicazioni.

La visione antieconomicista si rinviene, almeno in Europa, tra pensatori, intellettuali, militanti di minoranza assoluta. Altrove, è più forte in culture 'religiose', specie nell'Islâm[1]. La visione antieconomicista rifiuta di ridurre tutto all'economia, anzi rifiuta di dare all'economia più che un ruolo subordinato ai valori dell'anima e dello spirito. Ne risulta però spesso un'estremizzazione opposta all'economicismo, un atteggiamento,

seppur qualitativamente diverso, altrettanto erroneo. Si guarda all'economia come se fosse un peso, quasi un male, un campo da lasciar coltivare a uomini comunque infelici e inferiori. È una visuale, quest'ultima, derivata da oscuro pregiudizio e da ignoranza della materia.

Se proviamo a porre delle equivalenze simboliche, l'economia, la 'cultura', il significato della civiltà sono comparabili al corpo, all'anima, allo spirito dell'uomo. Visioni contemporanee riducono tutto al corpo, negano lo spirito e fanno dell'anima la proiezione delle repressioni e delle tensioni del corpo. La gioia del corpo è vista negli eccessi della tavola, del letto, della comodità, dell'inoperosità; nelle sensazioni sfrenate. Ne consegue un corpo abbrutito e fiacco, addirittura deforme. Non si risolverebbe però la questione dandosi alla 'contemplazione', alla continenza, alla mortificazione del corpo. Marce, intemperie, palestre, dettate da volontà che lo dominano, darebbero una forma e una tensione nuova al corpo. Altrettanto vale per l'economia, che è fondamentale come ogni altro elemento-base per una civiltà o comunque per una società.

L'economia spinta agli eccessi, convertita appunto nell'economicismo, appare oggi deforme e informe. Schiava di prodotti mostruosi dei processi economici che hanno preso il via in questa logica rovesciata, schiava della speculazione e dell'usura, oggi l'economia non è più se stessa. Non è la «regola della casa», non è la sopravvivenza, l'organizzazione della sopravvivenza e insieme il rapporto creativo, o quanto meno appassionato, tra l'uomo e l'artefatto, tra l'uomo e il raccolto. Il lavoro non vale più come arte, passione, dovere, militanza. Il lavoro si dimostra una entità astratta e insieme un despota apersonale.

Di fronte a tale realtà abnorme e soffocante dell'àmbito economico, a chi voglia tentar di realizzare forme di vita vere e 'normali' non è consentito di battere in ritirata. Diventa importante allora conoscere, pure per sommi capi, l'economia sia come concetto, sia come deformità per poter proporre delle alternative. La realtà economica va conosciuta il più possibile anche fenomenologicamente. La finanza, la produzione, la coltivazione, il parassitismo, il commercio, le realtà improduttive, sono argomenti che si deve cercare di studiare. Ammettendo di riuscire ad averne una conoscenza sufficiente, questa conoscenza occorre metterla a frutto.

Esistono due modi di metterla a frutto, diversi e possibilmente complementari. Da una parte, è possibile arrivare a stilare un progetto teorico d'insieme, da contrapporre, quasi fosse un programma di partito, alla situazione vigente. Il tutto secondo un criterio verticistico, là dove esista un gruppo convinto di possedere la verità e i toccasana, che attende di avere campo libero per rivoluzionare tutto. Dall'altra, è possibile un'azione di base, ossia un'azione quotidiana che inizi dalla base, dai campi economici più alla portata, e che si sviluppi autonomamente, come espressione e attuazione di piccoli nuclei sociali, magari comunitari. Quest'azione deve rivelarsi, nei limiti del possibile, un'opera di mutamento, di riconversione delle strutture e delle manifestazioni economiche vigenti. Ma contemporaneamente, un'opera di disattivazione: grazie a una diversa angolazione mentale, a una diversa organizzazione, a un'ampia capacità di discerni-

mento e, quindi, di scarto. Essa si dimostra dunque non teoria ma pratica: non solo economica, ma culturale e politica. Si dà come azione rivoluzionaria, riappropriazione da parte dell'uomo di una sua proiezione imbizzarrita, anche se, beninteso, a raggi comunque ristretti.

Queste due possibilità, come abbiamo già indicato, appaiono a noi complementari, anzi riteniamo necessario che lo siano. A ogni modo, crediamo più vivo, più adeguato al momento e più giusto dare priorità alla seconda, anche se — dato che stiamo analizzando e teorizzando — possiamo, nell'immediato, riuscire più efficaci contribuendo alla formazione di un progetto teorico alternativo. Finché però resta staccato dalla realtà operativa, un progetto presenta i notevoli difetti di risultare cristallizzazione e strumento politico. Per sfuggire a questo destino così caratteristico della nostra epoca, è necessario che l'intenzione, la tensione, l'azione, pur richiamandosi ad analisi e ad alternative, modifichino la realtà mutando le analisi stesse e dando vita ad alternative in buona parte diverse dalle ipotesi teoriche: a soluzioni concrete, inconcepite, dunque nuove. Questo, in fondo, e solo questo costituisce la verifica che si sta compiendo una rivoluzione.

Il denaro

L'economia di oggi si fonda sul denaro. Può sembrare questa un'annotazione lapalissiana, eppure non è così. L'economia potrebbe fondarsi su criteri e su metri diversi. Esiste, a esempio, un'economia fondata sul baratto. Ora, per quanto 'utopici' siamo, possiediamo comunque sufficiente buonsenso e concretezza da non voler contrapporre all'economia monetaria il sistema del baratto, pur sapendo che quest'ultimo riusciva qualitativamente preferibile. Tutt'altro. Riteniamo che l'economia d'una società complessa debba stabilire una moneta come metro di misura. È necessario però che la moneta sia concepita, utilizzata, considerata esattamente per la necessità che le diede vita, per valere come metro di misura.

Nell'economia contemporanea il rapporto tra l'economia viva (lavoro, ricchezze materiali, raccolto) e quella che dovrebbe essere la convenzione per l'interscambio (ossia la moneta) risulta rovesciato. La moneta non acquista valore dall'economia viva che dovrebbe originarla, viceversa l'economia viva acquista o perde valore a seconda dei rapporti che la moneta, svincolata da qualsiasi legame, stabilisce con essa mediante i suoi tecnici e i suoi stregoni. Cercheremo di spiegarci meglio tramite una breve storia dell'evoluzione del denaro, una storia certo molto sommaria e, comunque, meccanica. Non tenteremo di analizzare e individuare le forze che si sono via via celate dietro il denaro, per acquistare attraverso questo il potere e che, comunque, hanno visto rovesciarsi lo stesso loro rapporto verso il denaro: da manovratrici a esecutrici, anche se nella sfera del potere assoluto.

La moneta nasce come esigenza della società articolata[2]. Il baratto è il fondamentale sistema di scambio nelle società arcaiche legate alla terra. Il baratto offre aspetti piuttosto validi che la moneta andrà progressiva-

mente annullando. In primo luogo, si baratta qualcosa che si ha con qualcosa che non si ha. Questo comporta una valutazione concordata tra due uomini che, essendo tra l'altro duri lavoratori, hanno la consapevolezza di quanto sofferto e magari di quanto appassionato sia stato ricavare il singolo prodotto che ognuno sta offrendo in scambio. In secondo luogo, il baratto si fonda sull'accordo, sulla fiducia, sulla parola. È un sistema economico fondato sulla lealtà. L'importanza di questo aspetto sostanziale crediamo non sfugga a nessuno — almeno a nessuno che vale.

Una vita sociale più articolata, centrata nella *pòlis*, necessita di chiari accordi collettivi. Il valore imposto ai beni che i due soggetti del baratto stabiliscono da se stessi (e che rimane quindi un valore vivo, essendo valutazione umana, proiezione dell'uomo nel bene, in qualità non solo di artefice ma anche di valutatore del medesimo), diventa inadeguato a una società complessa. Più uomini, dunque più valutatori, più valutazioni si trovano a convivere. È necessario giungere a un accordo collettivo che si stabilisca su valutazioni convenzionali. Si introducono perciò delle valutazioni reciproche tra i beni fondamentali dell'economia della *pòlis*. Ma questo non rappresenta una soluzione esauriente. Si stabilisce a esempio che una mucca valga quanto quattro pecore. Ma non sempre un uomo che possiede una mucca vuole quattro pecore. Ne vuole magari una soltanto. Ma non può in tal caso dare un quarto di mucca perché, uccisa la mucca, gli altri tre quarti dell'animale perderebbero il valore. Si cerca così un elemento di scambio che costituisca unità di misura convenzionale.

Nasce il denaro, ma come agevolazione subordinata ai beni reali. Difatti una moneta X vale quattro pecore, oppure una mucca, oppure due maiali. Per ottenere parte dei beni ai quali la moneta X si riferisce è sufficiente pagare coi suoi decimali. Il fatto che la moneta X rimanga sempre la medesima moneta X, mentre il valore reciproco dei beni cambia per fattori climatici, di gusto, di necessità, fa sì che la concezione corrente si inverta mentalmente: non è più la moneta X a valere tot mucche o tot pecore, ma sono le mucche o le pecore a valere la moneta X o alcuni suoi decimali. Si opera un'inversione concettuale inevitabile ma piena di insidie. Difatti l'unità di misura dell'economia viva cambia dimensione. Non è più dato subordinato, almeno concettualmente, ma diventa elemento dominante.

Ne consegue una crisi di dimensioni, almeno parziale, dell'economia stessa. Tutta la produzione si riferisce infatti alla moneta; è il primo passo perché vi si finalizzi. In ogni modo nelle società antiche l'economia, sviluppata sulla terra e sull'allevamento, non può trarre le estreme conseguenze da questo capovolgimento. Glielo vietano, tra l'altro, la mentalità stessa, il carattere stesso, il modo responsabile e centrale con cui l'uomo antico si pone nei confronti della vita, le sue concezioni, la sua cultura. Ciononostante, alcune conseguenze diventano inevitabili. La moneta si offre a tesaurizzazione. La tesaurizzazione è logicamente base di ricchezza. Quindi, chi possiede un latifondo può moltiplicare la produzione per aumentare il guadagno. *Intervengono sovrapproduzione, tesaurizzazione dunque e, quel che è peggio, trasformazione concettuale del bene in merce, spirito di lucro, sviluppo dell'egoismo individuale ai danni della comunità.*

Gli effetti negativi, sia sul piano materiale, sia sul piano morale, di questa spinta tesaurizzante sono facilmente ravvisabili, a esempio, nella Repubblica romana più tarda e nelle battaglie combattute contro tale spinta da grandi figure generalmente tradizionaliste, primi fra tutti Marco Porcio Catone, Tiberio Gracco, Lucio Cornelio Silla. In ogni modo, si ripete, la cultura, la visione del mondo, la struttura economica dell'antichità classica impediscono al potere finanziario di farsi egemonia o dominio totale dell'economia. La realtà finanziaria rappresenta solo una parte, per quanto importante, del tutto. Inoltre, pur fondandosi sul lucro non si risolve in una vera e propria speculazione. Infine, ma non in ultimo, rimane soggetta all'autorità dello Stato, che conia moneta in prima persona e nella quantità consentita dal reale possesso dell'oro e dei metalli preziosi.

Da Giulio Cesare a Costantino tutta la vita finanziaria romana (cioè euromediterranea) viene scrupolosamente sorvegliata, rettificata, modificata dalle autorità dello Stato, che sono però costrette a sviluppare i propri interventi nei limiti concessi dalle ricchezze reali e dall'economia viva. La finanza, pur costituendo l'elemento di maggior rilievo dell'economia articolata, nondimeno dipende da tutti gli altri settori dell'economia e risulta sottomessa allo Stato. Sottomessa di fatto e non in teoria. Basterebbe, per accertarsene, studiare gli interventi compiuti in essa, a esempio, da Nerone, da Traiano, da Costantino.

Con il Medioevo la finanza perde notevole importanza rispetto all'economia viva e alla ricchezza reale. Ma, sotto la superficie di un'economia conforme all'uomo, va generandosi il cancro distruttivo: il potere mercantile. La struttura feudale del mondo medioevale non lascia spazio effettivo al lucro e al commercio esterno, non necessita né incoraggia, per motivi di sistema, la sovrapproduzione. Esistono però le epidemie, le siccità, le carestie. Per mettersi al sicuro da queste, il feudo immagazzina provvigioni eccedenti. Se non subentrano cause catastrofiche a imporre l'utilizzazione del sovrapprodotto, questo, immagazzinato, è condannato a marcire. Occorre smerciarlo fuori, ma dove? Nei feudi vicini le condizioni climatiche sono le stesse e dunque non esiste necessità né possibilità di assorbire un sovrapprodotto, oltre tutto qualitativamente eguale alle produzioni locali.

Interviene allora la figura del mercante. Costui acquista, con denari o con beni (vesti, pugnali etc.) il sovrapprodotto a basso prezzo e, spostandosi, troverà a chi venderlo a prezzo elevato: a feudi danneggiati da calamità oppure a feudi che non producono gli stessi beni, o almeno non tutti. Il mercante scoprirà alcuni luoghi strategici per lo scambio dei sovrapprodotti, e lì fisserà le fiere. *Intorno alle fiere si svilupperà il comune, il primo fenomeno economico, politico e culturale del processo 'evolutivo' caotico e disintegrante dell'occidente moderno.*

Il comune baserà la propria economia essenzialmente sul commercio. Poiché esso è inserito in un complesso geografico e istituzionale molto vasto (l'Impero o almeno un regno), le autorità sovraordinate non controllano l'attività economica del comune che, anzi, segue ritmi e criteri

autonomi. Questa realtà sociale trova una configurazione e una collocazione nuova, estranea alla essenza e alla struttura della civiltà feudale, lontana dal centro spirituale e politico rispetto a cui manterrà una sudditanza teorica e sostanzialmente astratta. La realtà sociale del comune si fonda sulla coordinazione tra l'artigianato e il commercio, che costituisce però il coefficiente principale, il modello informale della vita del comune. Quello comunale è un organismo autonomo di carattere essenzialmente lavorativo. Non retto al suo interno dall'autorità (intesa come potestà gerarchica), non possedendo riferimenti organici né trascendenti, il comune si sviluppa affermando ed esasperando la propria natura tipicamente socioeconomica e i propri valori restrittivi. Da tale 'atmosfera' i commercianti più abili e fortunati traggono forza e 'acquistano' potenza, sia economica, sia politica. La storia politica dei comuni e della loro evoluzione in signorie si traduce nella storia della protezione e dell'espansione del commercio contro qualsiasi funzione organica e contro qualsiasi autorità o superiorità, legittima o usurpata che sia.

Il comune e la signoria, fondati sul commercio e svincolati da legami nazionali o da rapporti gerarchici con l'autorità, hanno facile via per l'evoluzione del lucro sul quale si fonda il commercio. Oltre alla tesaurizzazione interviene l'idea dell'investimento. Ma l'investimento non sempre e non solo produce nuovo lavoro: se non viene controllato, esso scade in speculazione; il suo uso, accentrato ed egoista, può avvantaggiare indirettamente alcuni ma danneggiare molti altri. L'investimento assume una funzione positiva se governato, quando non pianificato, da un'autorità centrale destinata al *bene comune* e non interessata al processo speculativo che l'investimento introduce. Ma l'economia comunale e cittadina del rinascimento è un'economia libera', ossia incontrollata e fondata sull'egoismo.

Dalla commercializzazione all'investimento (dunque alla prima forma capitalistica) il passo è breve. Ma altrettanto breve lo è tra la speculazione (che origina l'investimento) e l'usura. Fioriscono banche che concedono prestiti a tassi elevati e moltiplicano i guadagni derivanti dal semplice prestare quel denaro che hanno il 'privilegio' di aver accumulato. Il denaro dunque genera sempre più denaro, o, comunque, ricchezza, legando i lavoratori che aiuta. Il lavoro, facilitato senza dubbio, dipende totalmente dal denaro. La stessa relazione di dipendenza (anzi, di avvilimento) si instaura tra il denaro e lo Stato. I banchieri rafforzano sempre più il potere del denaro che gestiscono. Le ricchezze reali a cui il denaro si riferisce nominalmente (metallo, terre) e quelle potenziali di cui non è più quantificazione espressiva ma controllore assoluto (lavoro, raccolto) perdono valore rispetto a esso. Si arriva all'assurdo che nei secoli XVI e XVII i reali di Spagna, ovvero i sovrani della potenza forse più ricca del tempo, debbono ripetutamente indebitarsi con i banchieri di Genova per sostenere con regolarità le spese militari.

Nessun dubbio che la finanza domini, senza eccessivi impedimenti, l'economia e la politica del mondo contemporaneo.

Non pretendiamo qui di demonizzare la finanza né di negare gli incen-

tivi e le trasformazioni sotto certi riguardi positive di cui, se ben indirizzata, essa può risultare apportatrice. Ci limitiamo a mettere il dito sulla piaga: dal punto di vista socioeconomico, le responsabilità di aver realizzato una società mostruosa come quella odierna vanno in grandissima parte attribuite all'autonomizzazione della finanza. La finanza autonomizzatasi cessa di essere finalizzata. La finanza si finalizza a se stessa. L'autonomizzazione tende a divenire processo frenetico, richiede svincolo totale e totale libertà di manovra — quindi potere 'assoluto' e totalitario.

Due grossi ostacoli frenano per secoli l'assolutizzazione del potere finanziario. Da una parte il controllo esercitato dallo Stato sull'emissione di moneta (infatti pur emettendo moneta, la stessa banca necessitava un tempo dell'autorizzazione statale), dall'altra la corrispondenza della moneta a un valore reale (convenzionalmente l'oro). Valore reale che ostacola, se addirittura non impedisce, che l'emissione della moneta sia operazione arbitraria e artificiale. Gli ultimi tre secoli sono testimoni d'una lotta serrata condotta dalla finanza per la sua emancipazione definitiva. La banca progressivamente acquisisce prima il diritto di emettere moneta cartacea (anche se corrispondente all'oro), poi il diritto di stabilire relazioni monetarie reciproche abolendo la convertibilità in oro delle monete, tranne le due principali: la sterlina e il dollaro. Infine, dopo il secondo conflitto mondiale, ottiene la non convertibilità assoluta.

L'interazione di questi fattori 'sublimanti' suscita una realtà (ma sarebbe più adeguato definirla *irrealtà*) economica dagli aspetti allucinanti. Le monete cartacee, non essendo convertibili, non riflettono più l'economia viva di un Paese. L'economia di un Paese si 'essenzia' nel denaro, si riferisce al denaro, prende moto dal denaro, si verifica nel denaro, si risolve nel denaro — ma non ha più connessione concreta con il denaro. Inoltre la libertà di emissione e il rapporto correlativo tra le monete liberano il denaro da quasiasi potere statale. Si giunge al punto limite di oggi, quando lo Stato è *solamente azionista* della banca nazionale e quindi apertamente subordinato a essa. La finanza si libera dalla politica e dall'economia conquistando la dimensione massima nella realtà contemporanea. Ogni tentativo di resistere alla sua frenetica espansione viene combattuto con qualsiasi mezzo. *Le banche scatenano due guerre mondiali per annientare compagini economiche e finanziarie diverse e ostacolanti: quelle degli Imperi centrali e della Germania nazionalsocialista.* Una certa, ben più pallida, resistenza all'interno dei Paesi dell'est europeo potrebbe contribuire a spiegare — almeno in parte — il nuovo clima di crociata antisovietica.

Attualmente l'internazionale bancaria ha la facoltà di operare a piacimento in quasi tutto il pianeta. Può incentivare o distruggere le industrie. Può affamare Paesi agricoli o rendere prosperi Paesi aridi, semplicemente impiegando il suo strapotere. La tendenza è sempre quella di produrre crisi. L'economia nazionale in crisi malgrado le ricchezze agricole, minerarie e di forza-lavoro, dipende dall'internazionale bancaria. La prima infatti necessita di prestiti. I prestiti non saranno quasi mai restituiti, ma l'internazionale bancaria incassa periodicamente gli interessi dei prestiti.

In tal maniera insorge una nuova necessità di indebitamento. I Paesi, sia pur economicamente ricchi, vengono così inseriti in una spirale sconvolgente, travolgente. La potenza economica della nazione non si sviluppa quindi a vantaggio, neppur materiale, della nazione, ma viene incanalata e sfruttata dalla finanza. L'internazionale bancaria può favorire o sfavorire, vitalizzare o soffocare qualsiasi economia. Non vogliamo affermare che sia in condizioni di farlo a capriccio. Certamente necessità interne alla stessa dimensione finanziaria, relazioni e contrasti, noti o ignoti, tra economia ed economia, logiche fenomeniche dell'economia e della finanza decidono gli interventi dell'internazionale bancaria. Resta comunque il fatto che *l'economia mondiale è schiacciata dall'usura.*

Un elemento operativo importantissimo dell'usura finanziaria è rappresentato dalle compagnie multinazionali. Le multinazionali sono società distribuite su un territorio che non tiene conto di frontiere. Da ogni nazione esse raccolgono quanto possa essere dato sul piano degli investimenti e fanno confluire i capitali in un'unica centrale di gestione. Risultano ovviamente molto legate alla banca: basti pensare alla enormità del finanziamento iniziale necessario alla copertura di aree di mercato internazionali. Le multinazionali appaiono strutture di oligopolio totalmente staccate dalla logica del libero mercato, che sostituiscono con un complesso di accordi operativi. L'assenza di concorrenza adeguata le pone in condizioni — non avendo esse la necessità di ottenere immediato profitto — di imporre prezzi, qualità e tecnologie insostenibili alle piccole industrie, che si vedono costrette a svendere alle multinazionali stesse le loro quote di mercato, accentuando o rendendo in tal modo irreversibile l'oligopolio. Questo oligopolio assume, volutamente o conseguenzialmente, anche una funzione politica. In una società consumistica le merci divengono infatti veicolo di cultura, attraverso il messaggio pubblicitario e il condizionamento intrinseco che svolgono sulla quotidianità. Inoltre l'assorbimento forzato delle varie aziende nazionali permette alle multinazionali di condizionare le scelte economiche primarie di un Paese e dunque, insieme e in accordo con l'internazionale bancaria, di dettar legge ai governi sulle questioni di fondo. Le multinazionali sono in grado (e lo fanno!) di trasferire fabbriche da un capo all'altro del mondo, di forzare realtà economiche disagiate costringendo masse umane all'emigrazione, in cerca di lavoro altrove. Ciò comporta la concorrenza tra prestatori di lavoro quando già è stata scavalcata la concorrenza al vertice: fenomeni, questi, entrambi complementari, che dimostrano in termini inequivocabili l'asservimento generale e generalizzato alla finanza.

Per riassumere, la finanza, spezzato ogni nesso qualitativo e dimensionale, domina la realtà socioeconomica, sopra tutto in occidente. Le nazioni odierne, che non sono povere rispetto alla ricchezza reale e potenziale in loro possesso, vivono una crisi economica indefinita a causa della loro dipendenza totale (una sorta di 'tossicodipendenza') dall'internazionale bancaria, dalle compagnie multinazionali e dagli altri organismi complementari dell'alta finanza. La drammaticità di questa situazione è, generalmente, ignota. Basterebbe rendersene minimamente conto per com-

prendere *quanto importante, sensata e poco 'moralista' sia la battaglia dei Paesi islamici (Iran, Libia) contro l'usura.*

Più avanti cercheremo di dare qualche contributo all'alternativa possibile, sia come nazione, sia come comunità, sia come persone. Riteniamo qui opportuno mettere l'accento sugli effetti non solo economici o sociali, ma culturali ed esistenziali prodotti dalla finanza di oggi. L'astrazione, la strumentalizzazione, l'arroganza, la mercificazione, la fenomenologizzazione, la concezione quantitativa insite nella natura del pilastro-base si trasmettono alla periferia del vivere quotidiano, con dannose e pericolose conseguenze nel modo d'essere e d'esistere di tutti gli uomini.

Il lavoro

Come afferma in apertura la stessa costituzione democratico-repubblicana, la nostra società si basa sul lavoro. Il lavoro è l'attitudine, la forza, la qualità principale della società contemporanea. Intorno al lavoro si è fatta e si fa molta retorica. Si parla di umanesimo del lavoro, di civiltà del lavoro, di socializzazione nel lavoro, di progresso nel lavoro, di liberazione mediante il lavoro. Ma al di là della retorica e dei continui appelli ai lavoratori e alle classi lavoratrici, che cosa è il lavoro? O meglio, che cosa è *oggi* il lavoro?

Sul piano della funzione è certo che il lavoro costituisce la forza economica basilare della vita collettiva, ed è altresì vero che rappresenta l'unico mezzo regolare di sopravvivenza individuale e familiare. Ma, al di là della funzione, rimane da comprendere quale sia oggi il reale rapporto tra l'uomo e il lavoro, tra il lavoro e la società.

È indubbio che il lavoro, pur essendo scontato come funzione collettiva e chiaro come funzione individual-familiare, si dimostra astratto e nebuloso per quanto riguarda il suo stesso senso produttivo. Esso, nella schiacciante maggioranza di casi, non possiede una finalizzazione costruttiva e comunitaria. Lo sforzo produttivo appare finalizzato a un successivo impegno di mercato. Il lavoratore-produttore risulta un salariato la cui azione costruttiva viene risucchiata e sfruttata dalla realtà mercantile che sovrasta la produzione. In tal modo lo stesso quotidiano operare (tralasciando l'automazione e la disumanizzazione della catena di montaggio) perde di senso. Nulla di creativo, di partecipativo o almeno di direttamente relazionabile può stabilire il lavoratore-produttore con la nuova dimensione del prodotto-merce e con la nuova struttura che lo gestisce. Così la particolarizzazione oppressiva, la frammentarietà piatta e stagnante del suo ruolo lavorativo, unendosi alla costante solitudine sociale dell'individuo, determina una robotizzazione del lavoratore.

Per certi versi più amara è la situazione per il lavoratore della terra. Qui non solo il prodotto viene finalizzato al mercato tramite una serie di passaggi assurdi e innaturali, ma parte del prodotto il coltivatore deve distruggerla per imposizione finanziaria.

Il lavoro improduttivo risponde ad altre deformità tra loro differenti, ma tutte incapaci di celare la crisi di significati sentita da chi lo esercita.

Esiste un tipo di lavoro improduttivo che consiste nell'amministrazione, specie quella assistenziale. Tale lavoro può svolgersi, come avviene in altri Paesi, in maniera efficace. Può altresì vantare il pregio di avere in se stesso la sua spiegazione, identificandosi nel ruolo sociale che indubbiamente svolge. La crisi di identità e di significati si coglierebbe allora a diversi livelli, nel confronto tra la funzione sociale svolta e la società caotica e artificiale. Ma, in Italia, la crisi si coglie molto prima. Il mastodonte burocratico, l'inefficientismo, le licenze concesse al parassitismo stendono un velo d'inutilità sul lavoro amministrativo e assistenziale. L'impegno onesto, svolto con tenacia, suscita un'atmosfera surreale e in effetti astrae l'impiegato onesto dalla realtà rappesentata dai colleghi solitamente assenteisti, 'menefreghisti' e inefficienti. Anche questi ultimi però si trovano condannati all'astrazione, per la totale assenza dal proprio operato di quella funzionalità che avrebbe loro offerto un pur minimo significato.

Esiste un tipo di lavoro improduttivo professionale o di minuto commercio. Esso non va però oltre la soddisfazione della sopravvivenza individuale e familiare, anche se a volte comodissima. Pur godendo delle gratifiche dei ruoli e dei personaggi, questi lavoratori avvertono, con ragione, una profonda carenza sociale anche nella loro funzione economica, oltre che nella realtà espressiva già segnalata.

Esiste un lavoro da avventuriero: vendita a domicilio, vendita al pubblico, affermazione professionale per esempio nel mondo del cinema, dell'arte etc. Si tratta di un tipo d'attività che provoca il massimo sforzo energetico e nervoso, e la totale conflittualità tra il lavoratore e la società. Ci sembra superfluo elencare le deficienze di valori e il senso del nulla impliciti in tale lavoro.

Esiste un lavoro-missionario: quello dell'insegnante, dell'assistente sociale etc. In questa funzione è comprensibile l'identificazione con il lavoro e la giustificazione di questo grazie a un processo umano di alienazione e persino d'isteria.

Esistono poi lavori sciacalleschi (giornalismo, pubblicità), di dipendenza dal potere (magistratura, polizia) o di specializzazione tecnica. Sono tutti lavori garantiti dal potere e dalla struttura socioeconomica attuale, allogati nell'odierno quadro culturale. Molteplici sono le cause che inducono a sceglierli. In ogni caso, l'alienazione e la rinuncia a sé, a vantaggio della funzione meccanica, risultano in loro assicurate e totali — tranne, forse, ai livelli periferici.

Esistono infine lavori dipendenti da un datore fisico. Questi lavori sono forse i soli ad avere il vantaggio di possedere dimensioni concrete e tangibili.

In sintesi, il lavoro nella società attuale non è nulla più che una funzione, a prescindere dai retoricismi e dalle mitizzazioni. L'uomo, quindi, svolge il lavoro come un obbligo e come l'unico mezzo di espressione sociale. Sostanzialmente egli si trova, sotto il profilo culturale ed esistenziale, incatenato a un'attività priva di senso.

Questa realtà è stata più o meno avvertita da vari ambienti culturali e politici. Persino in seno allo stesso pensiero economicista sono affiorate

critiche qualitative del lavoro contemporaneo. Addirittura Marx intuiva l'alienazione e l'estraneità sostanziale tra l'uomo e il lavoro. In lui però queste anomalie venivano considerate dipendenti dalla struttura lavorativa e inevitabilmente superabili con l'abolizione dello sfruttamento umano. Più oltre si spingeva Marcuse nella sua analisi della «civiltà dei consumi», quando giungeva alla conclusione che non solo la classe operaia, ma gli stessi imprenditori e dirigenti agiscono da schiavi del lavoro.

Ma il punto qualitativo più elevato, all'interno del pensiero di derivazione economicista, è stato raggiunto da quegli 'Autonomi' che hanno formulato la contrapposizione utopica tra *civiltà del lavoro* e *civiltà del gioco*. Occorre certo intendersi sul significato da dare al gioco. Immediatamente, in questa contrapposizione la mentalità moderna immagina, da una parte, i severi adempitori di un dovere personale e sociale che, a prezzo di rinunce, danno un senso 'costruttivo' alla propria vita; dall'altra, una serie di irresponsabili gaudenti che vivono attimi d'insensata follia, prima di spegnersi di fronte alla dura realtà come lucciole allo spuntar dell'alba. Quest'immagine — scontata, crediamo, anche in molti propugnatori ottusi della tesi 'autonoma' — nasce da un vizio di base. L'individuo contemporaneo, serioso e costretto ad accantonare la fantasia, non sa più che cosa sia il gioco. È ormai convinto che il gioco sia una stupidaggine da bambini, da esseri ancora immaturi (poveretti!) a causa dell'età. L'individuo contemporaneo ha, difatti, generalmente tagliato i ponti con il bambino che fu. Ma il bambino non è un adulto immaturo o un essere incompiuto. Rappresenta invece un momento sostanzialmente 'innocente', spontaneo e puro dell'uomo. Lo sguardo del bambino sovente vede al di là delle dimensioni solide e fenomeniche e, spesso, ancora è fonte di una saggezza che gli adulti non sanno possedere.

Non senza motivo gli antichi ritenevano che i bambini fossero cari agli Dei e vicini agli Dei! Se qualcuno, anziché considerare il bambino con una certa (per quanto affettuosa) sufficienza, guardasse a questi come a un uomo in un momento preciso e particolarmente intenso, se lo rispettasse realmente e nella sua opera educativa provasse per lui una sorta di nietzscheana 'reverenza', cercando anch'egli di apprendere dal bambino, non incorrerebbe in così gravi errori di valutazione. Per il bambino il gioco è una cosa seria, non uno stupido passatempo. Il bambino dà vita al gioco con totale partecipazione e responsabilità. Il gioco vale come un modo con cui il bambino, possessore di una sensibilità duo-dimensionale, la reale e la fantastica, esprime se stesso sintetizzando la duplice dimensione.

La felicità, o almeno la gioia nel gioco, non deriva dalla spensieratezza di chi non si pone problemi, quanto dalla serenità di chi non assolutizza la dimensione reale e fenomenica ma, anzi, ha la innata coscienza che tale dimensione è solo quella propria alla manifestazione umana, quella che l'uomo può comprendere e modificare. Nel bambino la preoccupazione e la paura del disastro non sussistono. Esiste invece in lui la sensazione che tutto andrà come deve andare, che le difficoltà sono transitorie, sono una prova. Al bambino dà istintivamente fastidio l'introduzione nel mondo degli adulti, proprio perché piatto, monodimensionale, privo di fantasia.

Quando i cómpiti scolastici sono l'espressione di tale mondo, effettuarli costa al bambino sacrificio e rassegnazione. Quando però chi educa riesce a calare nello studio e nel cómpito la dimensione fiabesca e il gusto del gioco, il bambino svolge i cómpiti con allegria e con scrupolo. Potrebbe sembrare, questo, uno stratagemma per indorare la pillola, una specie di carota per l'asino, ma saremmo fuori strada. Il cómpito-gioco è semplicemente una realtà validissima, una realtà ispirata alla natura ancora integra del bambino, e non alla natura mutila dell'adulto contemporaneo.

Parlando di civiltà del gioco taluni hanno avuto un'intuizione notevole anche se, probabilmente, non sono consci delle sue complesse qualità. La immagine ludica del mondo, lungi dall'essere irresponsabile e gaudente, è la proiezione di una coscienza pluridimensionale, la manifestazione di un'idea tradizionale e metafisica del mondo, il riflesso di una visione della vita umana come momento espressivo e parziale di un'essenza assoluta alla quale tendere in modo trascendente. Entro questi termini di rappresentazione, il drammatico e il tragico non hanno senso e luogo, in quanto la vita terrena si rivela una continua prova per l'affermazione di qualcosa di ben più alto: qualcosa che non si converte in oggetto concettuale astratto o dogmatico, qualcosa che invece *sta* dentro di sé e che *si sente presente* dentro di sé. In questa ipotetica civiltà del gioco il lavoro acquisterebbe un carattere nuovo e lieto. Ma lieto non significa privo di serietà. La seriosità non è serietà, così come la grevità e non è gravità; la serietà si ritrova benissimo nell'impegno ludico di qualunque tipo.

Tra le mistificazioni retoriche riguardanti il lavoro, forse la peggiore è quella più nota, traducibile nello slogan: «il lavoro nobilita l'uomo». Nella realtà attuale piuttosto lo debilita, quando non lo umilia o non lo aliena! L'uomo non può trarre nulla di edificante da una funzione, da una semplice realizzazione procedente da lui — a meno che nello svilupparla non assuma riferimenti ben più profondi. Al contrario, è l'uomo se mai a nobilitare il lavoro! Vogliamo dire che, a prescindere dalla struttura lavorativa, il valore culturale, il senso esistenziale del lavoro dipendono dall'uomo che lo compie o, meglio ancora, dalla comunità che lo compie.

In pratica il lavoro, tanto nel suo sviluppo fisico e fenomenico, quanto nei suoi effetti psicologici, è diverso a seconda di come una comunità lo concepisce e lo vive. Indubbiamente, anche una guida politica responsabile contribuirebbe oggi a operare una trasformazione qualitativa del lavoro. La modifica dei rapporti tra finanza ed economia, la riorganizzazione totale dell'apparato produttivo liberato dall'assoggettamento commerciale e dagli incentivi consumistici più falsi, lo snellimento degli apparati improduttivi, l'incoraggiamento del settore agricolo, l'identificazione dei lavoratori in uno 'stato', in un ceto, con il conseguente spirito di corpo, darebbero ben altro senso al lavoro e riceverebbero dal lavoro ben altri impulsi e ben altre soddisfazioni.

Si tratterebbe tuttavia di una soluzione parziale. Gli effetti positivi vi risulterebbero limitati e dovuti a una semplice modifica del fenomeno, che rimarrebbe ancora prioritario rispetto all'uomo: nessuna radicale trasformazione interverrebbe in questo rapporto instaurato tra l'uomo (chi deve

avere la preminenza) e il lavoro (ciò che va sub-ordinato). Bisogna tener presente che, al di là dell'organizzazione del lavoro e del tipo di rapporto che lo lega alla collettività, conta, persino oggi, la concezione soggettiva dell'uomo riguardo al lavoro. Senza bisogno di teorizzare autentiche concezioni rivoluzionarie, vissute soggettivamente, si può, per capirci meglio, considerare quei casi di modifica concettuale istintiva e positiva che sono piuttosto correnti. Facciamo un esempio: un impiegato onesto. L'assetto economico e la dimensione culturale del lavoro impiegatizio vogliono oggi l'impiegato come piccolo disonesto. Esiste però qualche impiegato onesto, ossia qualcuno che impone, contro il nostume attuale, parte di sé, qualcuno che modifica il suo ruolo e il suo frammento andando controcorrente, in nome di una sua concezione, di un suo 'stile' di operare. Pur essendo impiegato, non sarà l'impiegato-tipo; ciononostante resterà impiegato.

Questo è solo un possibile esempio fin e a se stesso, un caso limite nel quale si possono intravvedere i vaghi sintomi di una volontà di riappropriazione del lavoro. Volontà che va espressa altrimenti e ben più efficacemente messa a frutto, ma che rappresenta un elemento significativo e fondamentale. Il lavoro, infatti, prima di essere funzione è un'espressione umana[3], acquista valore e forma dall'uomo che lo svolge. Si tratta, quindi, di compiere una piena *rivoluzione culturale*, che conduca a concepire il lavoro come una parte dell'esistenza, una semplice parte da vivere con gioia e con responsabilità. Aggiungiamo subito, però, che, al di là delle parole che rischiano di gonfiarsi in retorica, un concetto del genere è derivato. Non si può avvicinare il tipico lavoratore contemporaneo e dirgli: 'Lavora con gioia e con responsabilità'! Un comportamento del genere sopraggiunge dopo che si sia risvegliata una diversa maniera di intendere e assumere la vita. È questa diversa sensibilità di vita a dare nuovo senso e riscatto al lavoro, mentre il contrario riesce impossibile. Occorre che chi si è posto sulla via di tale risveglio sviluppi realmente, esprimendosi sul piano lavorativo, modi di lavoro appunto gioiosi e responsabili, positivamente 'invidiabili'. Diffondendosi, una simile realtà susciterebbe profondi rivoluzionamenti nella sfera delle inclinazioni e dei comportamenti, e indurrebbe nel campo del lavoro quella mutazione di indirizzi che se tentata dall'alto si risolverebbe in un'impossibile imposizione.

Possibilità alternative

La realtà lavorativa e, sopra tutto, la realtà finanziaria attuale è talmente radicata, talmente articolata, talmente sofisticata da provocare in chi pretende di muoversi controcorrente, specie in occidente, un senso di scoraggiamento. Non si riesce a vedere come, malgrado l'innesto di eventuali correttivi dall'alto, un Paese dall'economia rivoluzionata possa resistere senza rimanere stritolato dall'alleanza internazionale che verrebbe costituita contro di lui. Né questo scetticismo è superabile facendo riferimento ai Paesi meno assoggettati all'economia mondiale rispetto a quelli dell'area occidentale. Infatti questi Paesi (Europa orientale, Terzo mondo) sono

generalmente considerati dall'alta finanza come Paesi proletari, Paesi che possono offrire mano d'opera sottoprezzo e favorire la competitività della merce sul mercato occidentale. Si tratta, comunque, di Paesi arretrati sul piano dello sviluppo economico in tutte le sue branche, non di Paesi che si siano sottratti allo sviluppo modificandolo (in meglio o in peggio). In conclusione, sarebbe facile credere all'irreversibilità del fenomeno e rinchiudersi in torri d'avorio filosofiche o in torri di pietra 'militari'.

Però sono da tener presenti almeno due considerazioni importantissime, che possono far da premessa alla liberazione. In primo luogo l'economia, dominata dalla finanza, si trova immersa in contraddizioni, sviluppi e regressioni senza senso per chi guardi al di là dell'immediato. La finanza autonomizzata si muove meccanicamente secondo le sue logiche, ma rimane prigioniera di tali logiche. Una di queste, a esempio, è rappresentata dalla progressiva espansione delle aree di mercato, processo, questo, che viene tuttavia ostacolato dai limiti geografici e, in ultima analisi, planetari. L'espansione progressiva, che è una premessa dell'esistenza della realtà finanziaria finalizzata a se stessa, affronterà, forse presto, un punto limite. Sarà in grado di superarlo? Con quali artifici esterni e interni? Esistono poi problemi naturali di difficile soluzione. Si prevede che entro vent'anni la popolazione terrestre raddoppierà con conseguenze apocalittiche. Nondimeno, l'inquinamento sempre più accelerato rischia di produrre disastri e modifiche a catena. Insomma, tutta questa strapotente realtà artificiale rischia di *disintegrarsi da se medesima.*

Il potere che l'alta finanza e l'internazionale bancaria esercitano sulle nazioni riesce efficace perché viene alimentato principalmente dalla forma di cultura delle nazioni stesse. Infatti le nazioni di oggi, sconvolte dalla cultura dell'utile e del materiale, risultano facile preda di ipnosi e suggestioni, al punto da accogliere come indispensabili quei beni superflui che solo l'alta finanza ha modo di offrire con regolarità. Sicché a parte l'ipotesi, tra l'altro sempre rischiosa, di aggressione militare, il ricatto principale si basa su un possibile boicottaggio. Un boicottaggio internazionale — che pure lascerebbe molti spazi grazie alle contraddizioni politiche mondiali — si propone infatti di creare disagio e malcontento nella popolazione del Paese boicottato. Se però la popolazione, o meglio, in questo caso, il popolo, è ben conscio dell'azione positiva del proprio governo, e contemporaneamente sa riconoscere l'indispensabile dal necessario, il necessario dal superfluo, il superfluo dal controproducente, il ricatto diviene allora nullo. Quel che infatti si può togliere a un popolo vivente su di un'area agricola e ben relazionato con Paesi dalla dipendenza economica limitata, quando non indipendenti, è sicuramente il controproducente, spesso il superfluo, talvolta il necessario — *mai l'indispensabile.*

Certo, per effetto dell'attuale forma di cultura la popolazione non sa distinguere il valore dei presunti beni la cui valutazione oscilla tra il necessario e l'indispensabile. Non sarebbe quindi in grado né di capire realmente un'azione positiva del governo nazionale, né di seguirla di contro al boicottaggio. Qualora però una rivoluzione culturale (teorica e pratica) preceda un'affermazione generale, l'azione di liberazione succes-

siva si troverà al riparo dai pericoli del fronte interno, che è quello impiegato da Yalta a oggi contro ogni reale tentativo di emancipazione (anche parziale). Ne consegue che, fidando nella disintegrazione interna del colosso artificiale, credendo nella possibilità di autodeterminazione tramite una rivoluzione culturale, sono tuttora più che coltivabili speranze di nuove affermazioni, di umanizzazione dell'economia.

Cerchiamo di scendere nel particolare, anticipando che non possiamo in tale contesto scritto andar oltre la teoria, o meglio, oltre il contributo teorico. Supponiamo, come premessa per un vasto programma politico, una volontà di riscatto, di liberazione nazionale che si manifesti in un nuovo tipo di governo e di sistema. Supponiamo quindi una partecipazione generale alla rivoluzione culturale, un'adesione totale: lucida e consapevole per alcuni, passionale e intransigente per altri. All'azione politica di un governo nazionale dai pieni poteri, stiamo presupponendo — è chiaro — un processo di riaffermazione culturale. Non ci interessa qui analizzare le possibilità di attuazione di tale premessa. *Il primo problema che un governo d'espressione nazionale deve perentoriamente affrontare è il rapporto con l'alta finanza.* Da come stanno le cose, qualsiasi soluzione compromissoria si rivelerebbe sempre e comunque illusoria e perdente. Se il governo lascia spazio all'alta finanza, quali pur siano i correttivi introdotti, si vedrà dipendente da questa per tutte le questioni relative all'economia interna, all'economia di scambio, alla scelta dei Paesi interlocutori.

La cura deve invece tendere a estirpare il male. Il governo deve scegliere, come soluzione estrema, di penalizzare lo sviluppo e il benessere nell'immediato, per poter radicare un progresso reale e comporre un giusto tessuto sociale in tempi più lunghi. Naturalmente, occorre che il consenso del popolo si dimostri generale e profondo, non quindi 'politico' nel senso corrente, perché un governo possa intraprendere con tranquillità una terapia sia pur transitoria d'impoverimento materiale.

Le misure indispensabili per tentare una liberazione dall'alta finanza sono, per uno Stato, le seguenti: esproprio delle banche, delle multinazionali, uscita dal fondo monetario internazionale — e provvedimenti affini. In tal modo il potere politico diventa controllore interno della finanza e del rapporto tra finanza ed economia. Queste misure tuttavia non rappresentano la formula magica: possono, al contrario, favorire alla distanza la stessa internazionale bancaria. Difatti la nazionalizzazione di ogni apparato finanziario può produrre anche l'inversione della formula: ovvero il controllo da parte della finanza internazionale di ogni realtà nazionale. Se difatti i politici non sono in grado di affermare il primato assoluto e irreversibile della politica sulla finanza, l'avvicinamento forzato delle due sfere si converte a tutto vantaggio della seconda. Talmente favorevole è considerato, dall'alta finanza, un simile processo di inversione — tra l'altro garantito pubblicitariamente da volontà opposte — che spesso la stessa internazionale bancaria ha favorito soluzioni di questo tipo, per annientare più rapidamente la resistenza interna di alcune realtà finanziarie di secondo piano. Tanto per fare un esempio, non diversamente va intesa la nazionalizzazione delle banche francesi da parte di Mitterand, uomo del-

l'alta finanza. Perché queste operazioni risultino efficaci e non sortiscano un effetto boomerang, è dunque necessario che il loro significato reale sia conosciuto e condiviso da tutti. *Una semplice élite non andrebbe oltre il suo momento.* Interverrebbe quella scissione qualitativa e concettuale sorta, a esempio, tra l'élite napoleonica e la struttura bonapartista[4].

Ma anche una partecipazione generale al fenomeno rischia di rivelarsi transitoria, o perlomeno di offrire il fianco alle conseguenze di processi incontrollabili che, meccanicamente e grazie all'intervento esterno, riproducano il cancro in questione. Occorre intervenire con strumenti concreti e tecnici per riportare la finanza alla sua giusta dimensione. Ossia occorre non solo controllare l'emissione di moneta, quanto subordinare la moneta a un bene reale, per esempio alla forza di lavoro; rapportarla a tale bene reale e svincolarla dalla dipendenza convenzionale nei confronti del dollaro. Intervenire, infine, con i correttivi tecnici atti a frenare, se non a impedire, le fluttuazioni artificiali sul mercato interno, causa di continui processi insensati.

Non siamo noi qualificati a offrire validi suggerimenti riguardo a una tecnica monetaria alternativa. Esistono però studi in tale senso; tra questi, uno dei più concreti e meritevoli di ripresa e approfondimento ci sembra essere quello di Ezra Pound (che si richiama inoltre alle tesi di Silvio Gesell). Ezra Pound si pone appunto il problema di liberare l'economia dalla dipendenza dell'alta finanza, di liberarla dall'usura e, al contempo, il problema di riconvertire la moneta da potenza informe a precisa misura economica; egli affronta questi problemi sul piano tecnico e suggerisce soluzioni tecniche alternative che richiedono indubbiamente studi approfonditi ed elaborazioni più aggiornate.

Comunque, l'indirizzo generale della riconversione finanziaria non può scostarsi da quello sommariamente accennato. Esiste del resto in Italia una corrente di studi economici di esplicita ispirazione poundiana. In seno a questa corrente Giacinto Auriti ha formulato un'interessante teoria alternativa, sia pure a grandi linee. Questa teoria è espressa in un breve scritto: *Princìpi ed orientamenti per una moneta europea.* Riteniamo utile e opportuno sintetizzarne il contenuto, sicuramente prezioso come spunto per una politica monetaria alternativa.

Auriti mette in rilievo la realtà allucinante della finanza moderna, frutto di un'evoluzione costante, drastica e programmata, culminata nel colonialismo bancario. Rimarca come il sistema bancario abbia estratto dall'oro il valore monetario incorporandolo in simboli-carta, e ottenuto così il risultato di catturare con la carta il valore dell'oro. Contemporaneamente sottolinea come tale processo di demonetizzazione dell'oro abbia sempre e ovunque coinciso con l'esplosione di debiti, con la perdita di valore dei forzieri di Stato, e prodotto quindi la perdita della sovranità economica e politica dello Stato, subordinando il popolo e tutta la ricchezza nazionale al potere bancario. Chiarisce quindi l'attuale valore della moneta: questa possiede valore perché è l'unità di misura del valore della merce e inoltre perché dà il potere di comprare la merce. Dunque ha un potere non semplicemente di natura tecnica, ma un potere convenzionale frutto di

un'attività mentale collettiva. Qui Auriti entra più specificamente nell'argomento: «La realizzazione di questo strumento è stata possibile mediante il dominio assoluto della forma (monopolio dell'emissione), oltre che della consapevolezza culturale che la incorporazione del valore convenzionale nel simbolo consente la possibilità di oggettivare il valore creando un nuovo bene, manifestarlo, conservarlo e attribuirne la proprietà al portatore del documento».

Su questa premessa, poiché il primo portatore è l'emittente, la banca si attribuisce la proprietà del denaro che emette, tanto è vero che lo emette prestandolo e, come si sa, prestare denaro è una prerogativa esclusiva del proprietario. La moneta ha dunque oggi un valore convenzionale e la banca, grazie all'accettazione inconsapevole generale dell'attuale realtà monetaria, è la reale proprietaria del valore monetario, ossia di quella ricchezza che teoricamente apparterrebbe alla comunità e deriverebbe dal valore della merce che essa dovrebbe semplicemente misurare. Il valore della moneta non deriva infatti dalla merce che lo dovrebbe garantire, ma dalla dittatura psicologica che la finanza esercita. Se così non fosse, se cioè il valore dipendesse realmente dalla merce posta a sua garanzia, non sarebbe possibile l'imposizione internazionale della riserva monetaria. Difatti oggi non è possibile emettere moneta che non sia garantita da una riserva equivalente in dollari o da diritti speciali di prelievo, emessi dal fondo monetario internazionale; ma, non essendo il dollaro convertibile in oro, questa riserva internazionale non ha senso perché a sua volta priva di riserva. È dunque una truffa macroscopica alla quale tutti i popoli sottostanno inconsapevolmente. Essendosi difatti trasformato il principio fondamentale monetario da creditizio in convenzionale, «conservare al dollaro la qualità di moneta di riserva, significa accettare esplicitamente una vera e propria subordinazione coloniale nei confronti della banca d'America». In effetti la cosiddetta riserva monetaria è assolutamente inutile a conferire alla moneta il suo valore (essendo questo ormai convenzionale), anzi risulta dannosa perché indebita senza motivo le collettività nazionali, vittime del riflesso condizionato e della mistificazione più macroscopica. Eppure, grazie al sistema in vigore e alla totale subordinazione a esso della classe politica democratica, le banche nazionali (oltre tutto, nazionali solo nominalmente, essendone lo Stato un semplice azionista) non dispongono di alcun margine di manovra né di alcuna possibilità d'iniziativa che non sia dettata dalla banca d'America o dal fondo monetario internazionale. Sicché, «quando la banca d'America presta dollari o quando il fondo monetario internazionale presta diritti speciali di prelievo per concedere alle banche di emissione la disponibilità di monete di riserva, non sono questi organismi a servire le collettività nazionali ma viceversa queste collettività sono parassitariamente sfruttate in quanto vengono ad indebitarsi inutilmente per il loro denaro, peraltro con la convinzione della necessità di doverlo fare e di dover anche essere riconoscenti per l'ottenimento del prestito (!) nei confronti di chi glielo ha concesso».

Ogni economia nazionale si dimostra quindi prigioniera dell'alta finanza, alla quale sottosta incondizionatamente non per necessità ma per

due ragioni differenti e complementari: l'assoluta subordinazione della classe politica all'internazionale bancaria e il condizionamento psicologico di massa che permette la stabilità del sistema monetario internazionale basato sulla convenzione (garantito dal tacito accordo ottenuto grazie alla quasi totale ignoranza della gente). A spiegazione di questa allucinante realtà, l'autore riporta alcune parole di una lettera di un Rothschild alla ditta Ikleheiner datata 26 giugno 1863: «Pochi comprenderanno questo sistema, coloro che lo comprendono saranno occupati nello sfruttarlo, il pubblico forse non capirà mai che il sistema è contrario ai suoi interessi».

Terminata questa interessante autopsia, Auriti elenca le misure necessarie per un'ipotetica politica monetaria europea. Citiamo queste misure, considerandole nel complesso una proposta degna di essere approfondita seriamente: *a*) creazione della moneta senza la riserva monetaria internazionale; *b*) distinzione tra il momento della creazione e quello della erogazione della moneta; *c*) riconoscimento del popolo come proprietario della moneta; *d*) restituzione al potere politico della competenza di creare moneta; *e*) necessità che le somme di nuova emissione per pubblica utilità non siano addebitate allo Stato e riscosse dal governo tramite il ministro del tesoro e ripartite tra i vari organi a seconda dei bilanci; *f*) disposizione che le somme necessarie per le attività produttive vadano prestate agli operatori economici e, una volta restituite al termine dei cicli produttivi, ripartite tra i cittadini; *g*) istituzione della libera convertibilità reciproca tra le monete; *h*) istituzione di un mercato organico autosufficiente delle materie prime fondamentali come garanzia dell'indipendenza monetaria.

Come si vede, si tratta di una politica monetaria teorizzata per sommi capi, insufficiente allo stato attuale a proporsi come politica monetaria alternativa. Essa però vale come possibile orientamento nell'àmbito di un'azione rivoluzionaria di riconversione della finanza.

Ridimensionata e rifinalizzata la finanza, resta da stabilire quale posizione prendere rispetto alla produzione industriale. Senza alcun dubbio, alla luce di un processo normalizzante la produzione industriale è destinata a una revisione totale e a una serie di operazioni chirurgiche. In primo luogo, l'intervento statale verificherà che la produzione non sia vincolata totalmente al consumo e la qualità del prodotto sacrificata alla vendibilità del medesimo. Una scala di valori dovrà starne alla base, in modo da operare una differenza di interventi, incentivi e facilitazioni da offrire alle varie industrie.

Per esempio, le industrie collegate all'edilizia e obbedienti alle assolute necessità delle case, le industrie tessili e calzaturiere, le industrie cartarie, le industrie finalizzate all'efficiente difesa nazionale, alcune industrie alimentari, avranno il primato. Su di un secondo piano vanno poste le industrie che producono beni quasi necessari (tipo l'automobile) o relativamente superflui. Tutt'altro che favorite saranno le industrie di beni assolutamente superflui: esse di conseguenza verranno penalizzate nei prezzi, dunque negli acquisti, e contribuiranno in tal modo a concretare il discernimento che la rivoluzione culturale vuol rendere generale. Infine tutte le industrie che operano nel campo della chimica verranno total-

mente controllate dall'autorità governativa, nell'intento di premettere la *saggezza* a quella oggi impropriamente chiamata 'scienza'.

Sul piano agricolo e sul piano della pesca e dell'allevamento, nonché nel settore delle industrie di trasformazione dei prodotti rurali e in quello delle industrie finalizzate alla campagna (a es., quelle produttrici di trattori etc.), l'incentivo e le facilitazioni devono essere spinti al massimo. *È necessario ottenere che l'alimentazione del popolo dipenda, nei limiti del possibile, dalle sue stesse risorse, e che le sue risorse non vengano più distrutte per favorire quelle di altri Paesi, secondo una logica di articolato asservimento dettata oggi dall'alta finanza.*

La burocrazia va resa efficiente mediante una mobilitazione di energie volta ad abbattere tutte le strutture (e a sconfiggere tutte le mentalità) parassitarie. Qualsiasi forma d'intermediariato va inoltre dissolta. Ma tutto questo — garantito da una diversa interpretazione generale delle mansioni (ossia dalla trasformazione del nesso uomo-lavoro: *l'obbligo al lavoro si tramuta in militanza nel lavoro*) — è solo una parte di una rivoluzione sociale che 'trasfigura' i rapporti economici così come sono oggi stabiliti.

La trasformazione economica si deve muovere parallelamente alla trasformazione del rapporto uomo-territorio. *La metropoli deve essere neutralizzata, la cittadina rivitalizzata, il paese e il villaggio hanno da costituire punto di riferimento per il modello associativo.* Lo Stato deve fare progressivamente in modo che non vi sia distanza (né chilometrica né ambientale) tra il luogo di vita e il luogo del lavoro; quest'ultimo, in tal modo, viene ancora più riscattato e recuperato come momento di vita. Chiaramente, ciò non va inteso alla stregua di alcuni esperimenti attuali, in cui si fa sorgere un quartiere operaio intorno alla fabbrica. Si tratta esattamente del contrario! Ossia di realizzare comunità organiche di gente che si conosce nei vari momenti e aspetti della vita, *comunità organiche articolate* (e non uniformate a un tipo) anche sul piano lavorativo, sul quale a loro volta possono connettersi con altre comunità limitrofe.

La forma associativa del villaggio e del paese viene, ovviamente, favorita. La città può tuttavia superare la nuova crisi — che essa rischia alla luce di una simile impostazione (ovvero la crisi dello smembramento subentrante all'attuale condizione di caos) — mediante una suddivisione in comunità territoriali che 'attraversino' la città senza perdere le proprie dimensioni e qualificazioni particolari. Questa ipotesi traduce, in un certo qual modo, *la contrapposizione dell'idea del borgo all'idea del quartiere.* Anche qui è opportuno non confondere. Non si tratta di smembrare la città, riproducendola in tante aree edilizie con centri commerciali e sociali interni, più o meno identiche nella loro insensata alienazione. Si tratta, al contrario, di favorire le varie autonome espressioni, sempre senza consentire uno sviluppo edilizio selvaggio.

Una nazione ordinata per comunità più o meno vaste raggiunge la propria unità in alto, nello Stato e nei princìpi che lo Stato esprime. Ma contemporaneamente si organizza secondo criteri autonomi in realtà sociali, basate tanto sui princìpi quanto sulla reciproca conoscenza degli

uomini. Ne consegue l'importanza accentuata dell'autorità locale, come pure l'insorgere di una nuova dimensione di economia locale. Moltissimi legami astratti (quello tributario, a es.) ne risultano rivoluzionati, rivoluzionando a loro volta tutto il campo del libero professionismo (il quale assumerebbe aspetti e caratteristiche oggi difficilmente pronosticabili).

Questo complesso di nuclei comunitari organici e articolati comporta tutta una serie di ridimensioni e di trasformazioni di problemi che, attualmente, possono sembrare fondamentali. Uno di questi è la proprietà privata. Che essa ci sia o non ci sia riveste importanza relativa, riflettendo la mentalità e la volontà di ogni singola comunità. Un punto però va tenuto ben fermo: deve trattarsi di proprietà effettivamente *privata*, dunque di ciò che è realmente 'proprio' e 'privato' — quindi *non di ciò che produce lavoro o si fonda comunque sul lavoro: questo non può che essere proprietà sociale (comunitaria)*[5].

Abbiamo sinora spaziato molto con la fantasia, cercando di immaginare la realtà socioeconomica di una nazione già in grado di autodeterminarsi completamente. Abbiamo insomma delineato una realtà socioeconomica in cui l'economico sta subordinato al sociale, o meglio, sta compreso nel sociale; una realtà in cui intorno all'uomo si sviluppa l'ambiente; una realtà di comunità particolari che, integrandosi, formano la Nazione non come concetto o come 'massa', ma come unità organica delle singole personalità e delle varie espressioni sociali.

Ma se accantoniamo la fantasia e torniamo alla realtà attuale, rimane sempre da risolvere, sia pure su massime linee, un problema fondamentale. Come porsi, a livello di base, nei confronti dell'attuale realtà socioeconomica? *Che cosa fare per agire su questa secondo un'intenzione e una volontà di rivoluzione culturale?*

Consideriamo il soggetto che si confronta con la realtà socioeconomica come una comunità almeno potenziale. La premessa dell'operato di questa comunità risiede nel come essa concepisce il denaro e il lavoro, e nel come concepisce e sente le necessità di consumo. Muoviamo da quest'ultimo punto. Una seria riflessione, una continua prova di sé possono avviare un processo di discernimento reale, vale a dire non 'ideologico', non cristallizzato, ma esistenziale, vissuto. Si tratta di catalogare i beni moderni in indispensabili, necessari, superflui, controproducenti. Bisogna però mettersi d'accordo sui metri di valutazione.

Indispensabile, a esempio, è non solo il mangiare e il vestirsi, ma anche la lettura, la musica, tutto quanto va ritenuto indispensabile per l'anima e indirettamente per lo spirito.

Necessario è quanto completa questo indispensabile, rimanendo collegato allo stesso ordine di qualità (il frigorifero, per es.).

Superfluo è tutto quello che pur non essendo controproducente riesce necessario solo a tratti e rinunciabile con facilità (da un certo punto di vista già acquisito). Superfluo è, a esempio, il riscaldamento, o recarsi in vacanza, o cenare fuori.

Controproducente è invece quanto non ha giustificazione in se stesso e si vende solo per motivi commerciali, ma si dimostra inutile e sostituibilis-

simo. Acquistarlo comporta spreco e assuefazione a necessità costruita. Come esempi potremmo spaziare dalla lavastoviglie alla coca-cola, allo 'spinello' — ovviamente, con vari livelli di classificazione qualitativa.

Questa visione elastica del controproducente (che poi è effettivamente controproducente solo per la massa che lo giudica utile, ma per una persona in sintonia d'onda con quest'opera di discernimento può tranquillamente classificarsi come inutile) presuppone certo una distanza, uno sguardo disincantato nei confronti di tale categoria di beni. Privo di senso sarebbe un rifiuto 'fanatico' dei beni così classificati. Ancor più priva di senso risulterebbe una repulsione demonizzante, un confronto scandalizzato secondo una tipologia bigotta.

Una volta stabilito l'accordo generale sulla classificazione, subentra il problema del rapporto uomo-denaro. Il primo passo per esorcizzare il denaro sta nel ritenerlo un semplice mezzo per ottenere l'indispensabile, meglio ancora il necessario, e, saltuariamente, il superfluo. Quando è questa interpretazione a guidare i comportamenti, allora non ci si lascia stritolare dalla logica che impone a chi ha soldi in più e può acquistare di più di possedere beni superflui — ossia dalla logica che rende più potente il denaro. Sul piano finanziario, la soluzione preferibile da parte della comunità è quella di organizzare una cassa comune. Questa cassa comune distribuisce poi il denaro per nuclei familiari secondo equi criteri interni[6]. Se l'idea dell'indispensabile, del necessario e del superfluo saltuario diventa realmente radicata nella comunità, se la comunità si organizza bene sul piano delle spese e del lavoro interno (per esempio, la cucina), riesce possibile un certo risparmio collettivo. Questo risparmio collettivo sarebbe positivo spenderlo in opere di espressione artistica, culturale o politica della stessa comunità.

Sul nesso uomo-lavoro abbiamo già indicato la nostra opinione. Più che considerare la trasformazione di questo rapporto, che pure è argomento preliminare al nostro discorso, dovremmo accennare qui al tema della scelta del lavoro. La comunità potrebbe essere un gruppo rurale, stabilitosi su un appezzamento di terreno, ma anche un gruppo urbano. Nel primo caso è chiaro che gran parte del lavoro viene assorbito dalla coltivazione della terra e dalla vendita al mercato. Ma, a parte questo, saranno inevitabili lavori esterni, ovvero svolti nel tessuto cittadino: gli stessi lavori che necessitano a una comunità urbana. A parte considerazioni di operatività politica, vanno scelti i lavori più lontani dalla logica produttivistica, mercantile e finanziaria. Meglio fare l'imbianchino che l'operaio, meglio l'impiegato che il commercialista, il rottamaio che il magistrato, il fioraio che l'insegnante. I lavori da preferire sono quelli comportanti iniziativa e creatività, meglio ancora se sfociano in partecipazione artistica. L'attività ottimale, infine, è l'organizzazione di un lavoro di comunità. A esempio: artigianato da offrire e in grado di rappresentare anche un messaggio. Altro esempio: una struttura tipografica che oltre a fornire lavoro costituisca lo strumento per attività culturali ed editoriali.

In pratica, l'attività lavorativa della comunità si può svolgere a tre livelli. A livello interno: lavoro sulla terra, lavoro di costruzioni, lavoro rutinario

etc. A livello esterno: lavoro nel tessuto sociale, da cui ricavare il denaro comunitario e in cui agire politicamente. A livello coordinato: lavoro di comunità rivolto all'esterno, che ricava utili dall'esterno e pone la comunità in condizioni di estrinsecarsi mediante messaggi. Questa attività complessa — fondandosi su di una ipotesi economica di un tipo che potremmo definire spartanamente sobrio, e sviluppandosi, come già abbiamo notato, secondo gioiosa responsabilità — assume il valore di testimonianza attiva e di opera disattivante e riconvertente rispetto alla generale struttura socioeconomica.

Certo non è tutto, neppure è molto — è però *qualcosa*.

---

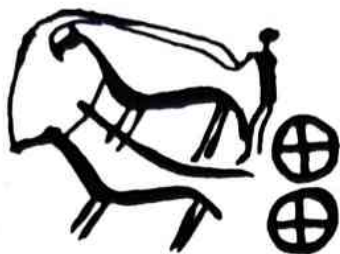
[1] È vero che esiste in occidente una visione antieconomicista di fede cattolica — ma la sua incidenza, al di là delle apparenze e degli slogan ufficiali del clero, risulta molto limitata. Non è quindi paragonabile, come ampiezza e profondità del fenomeno, all'Islâm o a quelle culture di ispirazione 'religiosa' ancora esistenti in alcune zone dell'oriente (Tibet e Giappone principalmente). Fatta questa precisazione, riteniamo che la frangia ricollegantesi, almeno come tendenza, all'autenticità tradizionale della dottrina cattolica possa rientrare, senza alcuna forzatura, nella minoranza assoluta di cui parliamo. Per quanto riguarda l'antieconomicismo ufficiale e generale della Chiesa contemporanea (clero e fedeli), esso si dimostra talmente superficiale e distorto da rappresentare, nella maggioranza dei casi, una vera e propria contraffazione che maschera l'ormai imperante negazione della trascendenza. Del resto, che la Chiesa intrattenga stretti rapporti col capitalismo internazionale e, cosa ben significativa, con quello speculativo, è ormai di dominio pubblico malgrado le mascherature (il caso Calvi è stato altamente chiarificatore). Sicché l'antieconomicismo della Chiesa di Roma non può essere molto qualificato. Le Chiese protestanti, poi, sono economiciste per natura. A parte dunque la frangia cattolica cui abbiamo accennato, nel mondo cristiano una resistenza all'economicismo può forse (saltuariamente) ritrovarsi nella Chiesa rurale dei Paesi dell'est (laddove effettivamente si opponga al materialismo statale) e in quella povera dei Paesi a rito ortodosso.

[2] Non ci impegnamo qui ad affrontare la 'metastoria' del denaro né a esaminare il suo svincolamento dalle autorità spirituali e dal simbolismo sacro originario. Ci limitiamo ad accennare all'evoluzione meccanica della moneta intesa come unità di misura per il processo di scambio.

[3] Il mondo moderno rivela nei confronti del lavoro due atteggiamenti a prima vista contrastanti tra loro: da una parte tende a esaltarlo fino a renderlo un articolo della sua 'fede' (addirittura facendone il fondamento delle costituzioni statali); dall'altra nella realtà quotidiana lo degrada, riducendolo esclusivamente all'utile e al profitto, alla pura quantificazione. Il mondo tradizionale, invece, ebbe del lavoro un'idea ben più alta, tanto da sottrarlo a un ruolo riduttivo imposto dalla triste necessità dei bisogni materiali, e da tradurlo in mezzo di realizzazione metafisica. Nel mondo tradizionale il lavoro è l'*opera* di un *essere* la cui predisposizione esprime la sua natura intima. Il lavoro diviene così un rito, una ricreazione allegorica del mondo, che fornisce all'operatore i supporti per il superamento della condizione puramente umana: il mestiere si risolve in una tecnica di ascesi. Da qui il suo organizzarsi in corporazioni depositarie di un sapere iniziatico.

[4] Non vogliamo attribuire all'élite napoleonica altri valori non riscontrabili effettivamente nella realtà. Ma ciò non toglie che la sua azione avesse un senso ben differente e molto più positivo di quello attribuitogli dalla mediocre e parassitaria classe intellettuale dell'oligarchia borghese — o di quello che ha ispirato la burocrazia imperiale, specie in Paesi occupati quali la Spagna o il Tirolo.

[5] La proprietà sociale corre oggi il rischio di essere fraintesa con la statalizzazione o con la collettivizzazione. Questi due fenomeni in realtà non hanno nulla a che vedere con la proprietà sociale. Al contrario, sono destinati a suscitare un'atomizzazione dell'umanità e non possono che accelerare la caduta del lavoratore nell'informità sub-personale. La proprietà sociale è, al contrario, una proprietà comunitaria, dunque tendente a esprimere in pieno *la persona insieme al gruppo*. Viene quindi concepita armonicamente, non può essere realizzata se non organicamente e risulta, di conseguenza, naturalmente gerarchizzata.

[6] Ripetiamo che stiamo considerando una comunità già altamente qualificata e selezionata, capace di valutare correttamente e autoresponsabile. Pertanto questa 'socializzazione dei beni' risulta tutt'altro che un livellamento e un trionfo del grigiore, tutt'altro che un comunismo minoritario. *Si presume che gli scopi siano chiari a tutti, che le nature siano affini, le anime concordi.* Ogni figlio, ogni giovanissimo è una responsabilità di tutti, tutti si adoperano per crescerlo ed educarlo virilmente nel coraggio e nella saggezza.

Francesco Ingravalle
Il materialismo storico, la sua crisi e alcuni tentativi di soluzione - I

Affermava Sombart[*]*: «Chiunque desideri oggi dire una parola nella sfera della politica deve assolutamente conoscere le idee marxiste nella loro ingegnosa articolazione e nella loro coerente sistemazione — che sono i loro punti forti». Noi, che teniamo in gran rispetto le opinioni di Sombart, ci guardiamo bene dal contraddirlo... E pure dal ritenerci dispensati dall'osservarne i precetti: notando, per esempio, che non desideriamo affatto parlare, se mai sparlare della 'politica'! Occorre quindi essere grati a Ingravalle se, con questo scritto sull'argomento, inizia a dirozzarci, praticando una terapia per ridurre il nostro disadattamento sociale. In effetti, così come per curare certe malformazioni i medici del corpo prescrivono la ginnastica terapeutica, altrettanto fanno quelli della mente. L'autore è un validissimo studioso di questa terapeutica: non è escluso che, nonostante tale specializzazione, si riveli anche medico dell'anima, se non altro costringendoci a correggere la nostra pigrizia.*

* * *

1. Da un decennio, si parla di crisi del marxismo[1]. Per lo più non sono chiari i tratti del 'soggetto' in crisi: non si capisce se a essere in crisi sia il complesso di previsioni di Marx sullo sviluppo della società capitalistica, oppure se siano stati riscontrati dei limiti nel metodo del materialismo storico. Di recente, poi, il quadro si è complicato per gli effetti psicologici del cosiddetto «riflusso», che ha condotto non pochi esponenti della cultura di sinistra a cercare terapie per la crisi della razionalità illuministico-scientista nelle aree della cultura che Lukács aveva definito «irrazionalista». Dopo la riscoperta di Nietzsche[2], assistiamo alla riproposta di autori quali Ludwig Klages (un cui saggio è stato pubblicato dall'editrice Multhipla che, quattro anni or sono, stampò l'*Intervista sull'operaismo* di Antonio Negri), Oswald Spengler; sul versante politico, alle teorie sulla rilevanza del pensiero utopico si sostituiscono dotte disquisizioni sul pen-

siero di Carl Schmitt e sul decisionismo.

È molto probabile che sulla 'crisi' del marxismo abbiano influito i giudizi negativi sul «socialismo reale»[3]: il regno della libertà non è conseguito dalla rivoluzione. In altri termini, Marx sarebbe stato totalmente smentito dalla storia, la dialettica economica non basterebbe più a spiegare la realtà e, ormai, caduti i velami ideologici, il mondo si mostrerebbe come una pura sequenza di rapporti di forza, di fronte ai quali porsi il problema della liberazione dell'uomo parrebbe pura ingenuità.

Le reazioni a questo stato di cose risultano duplici. O si decide l'«abbandono della nave in avaria», ricorrendo a mitologie irrazionalistiche; oppure si cerca di saggiare la consistenza metodologica del materialismo storico. Quest'ultima strada è stata scelta, tra gli altri, da due studiosi diversissimi per formazione, prospettive teoriche e aree di ricerca: il tedesco Jürgen Habermas e l'italiano Mario Vegetti[4]. Entrambi si lasciano alle spalle il problema del materialismo storico come corpus dogmatico fatto di asserzioni apodittiche e di previsioni 'infallibili', e considerano il materialismo storico come un metodo di ricerca inerente alle scienze umane. L'uno si propone di 'smontare' l'apparato metodologico costruito da Marx, e di metterlo in relazione con le acquisizioni delle discipline psicologiche e antropologiche; l'altro di saggiare le «capacità di presa» del metodo marxiano nello studio delle società non-capitalistiche. Da un lato, si tratta di valutare la fecondità euristica delle posizioni marxiane di fronte alla «crisi di legittimità» delle società industriali avanzate; dall'altro, di vedere in che modo possano essere studiate dal punto di vista storico-materialistico società in cui non è esistito un «libero mercato autoregolantesi» e l'economia stava strettamente vincolata alla realtà sociale, politica e religiosa in un posizione per lo più di subalternità[5].

2. Proprio perché si tratta di un problema di metodo è il caso di esaminare le nostre cognizioni sul materialismo storico. Per 'nostre' si intende: proprie dell'àmbito culturale della cosiddetta 'estrema destra'. Dalle opere di Evola si possono ricavare alcuni spunti polemici in cui marxismo, positivismo e illuminismo risultano accomunati in un modo che non può non suscitare qualche problema[6]. Dato il carattere di 'stimolo' del presente scritto (e di quelli che a questo faranno sèguito sul medesimo tema), ci riteniamo esonerati dal produrre complessi apparati bibliografici. Le indicazioni evoliane convergono nel ritenere che il materialismo storico rappresenti una forma di determinismo che fa dipendere in modo meccanico dall'organizzazione economica della società le forme dello spirito (arte, religione, filosofia — per limitarci alla «terna» di origine hegeliana). Questo materialismo economico non differirebbe, nella sostanza, da quello naturalistico di alcune correnti illuministiche (Helvetius, D'Holbach, Lamettrie, per fare soltanto qualche nome), e da quello scientistico di Comte e Spencer. La differenza è invece, secondo noi, rilevante. Un conto è sostenere che il complesso della vita umana si radica esclusivamente nella dimensione biologica e che le scienze naturali sono il modello per eccellenza del sapere; un altro è ritenere che l'uomo differisca dagli animali principalmente perché in grado di produrre la propria esistenza

materiale[7]. Nel primo caso, il mondo sociale è un livello più elevato dello sviluppo del mondo animale, nel secondo esiste uno «specifico» che mette Marx in grado di rifiutare la teoria darwinista della lotta per la sopravvivenza come realtà immutabile della vita — nella prospettiva di un mondo in cui lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo scompaia. Sopra tutto l'opera del giovane Marx (in particolare, i *Manoscritti economico-filosofici*) non è riconducibile a una teoria sociale di tipo naturalistico, specie per la presenza, in essa, di una forte componente escatologica di tipo assai diverso rispetto a quello che anima la teoria dello sviluppo sociale in Comte e Spencer.

Nella *Ideologia tedesca* Marx non afferma che il fondamento della storia umana sia l'economia, bensì «la produzione della propria vita materiale». Sembra una sottigliezza, eppure si tratta di un elemento fondamentale. Dicendo che l'*economia* è il fondamento della storia umana ci si pone nella linea di pensiero che risale alla teoria dell'«homo oeconomicus» di Adam Smith, ossia dell'uomo agente con finalità e interesse individuale appuntati al guadagno. Questa teoria è modellata sulla struttura economica e socio-psicologica della civiltà del terzo stato, e si rivela inutilizzabile per esaminare realtà storiche pre-capitalistiche o non capitalistiche. L'economia diviene un àmbito oggettuale autonomo soltanto *dopo* il crollo delle autonomie medioevali in Europa[8]. Per quanto Aristotele abbia discusso sull'arte di crear denaro, è certo che un settore economico distinto dalla politica e dalla religione non esistette mai, sul piano istituzionale, nel mondo antico. I Greci non usavano il termine *oikonomìa* per indicare quell'àmbito teorico e pratico che vogliono definire i moderni quando parlano di «*economia*». Dire, pertanto, che l'economia è il fondamento della storia umana significherebbe assolutizzare una nozione storicamente determinata, il cui valore assume precisi limiti spazio-temporali.

Dire, invece, che la specificità dell'uomo rispetto agli animali risiede nel fatto che l'uomo produce la propria vita materiale, significa dire che è l'unico essere animato a organizzare e produrre la propria vita materiale in modo collettivo. Tale affermazione non presuppone né una visione economicistica della storia, né una proiezione di moduli organizzativi moderni sull'antichità. Se è sempre esistita una organizzazione materiale della vita umana, essa non ha sempre avuto il carattere che i moderni ascrivono all'economia — ma è stata variamente sussunta all'interno di istituzioni politiche e religiose, anziché risultarne indipendente come si dimostra l'economia moderna, basata sul libero mercato autoregolantesi.

Se si può avere buon gioco nel liquidare la prima delle due posizioni come sostanzialmente antistorica, la seconda riesce molto più ardua da combattere, perché molto più feconda sul piano della ricerca storica.

Considerato come metodo, il materialismo storico diviene parte integrante del dibattito sulla metodologia delle scienze storico-sociali quale si presenta in Max Weber[9] e del dibattito su dialettica e positivismo nella sociologia contemporanea[10]. È proprio su questo punto che occorre soffermarsi per introdurre la discussione sulle proposte teoriche di Habermas e Vegetti. La scelta di un metodo implica una precomprensione[11] dell'og-

getto studiato, in base alla quale si stabiliscono determinati caratteri di partenza come più importanti, rispetto ad altri, per la buona conoscenza dell'oggetto stesso. Tale scelta tuttavia avviene sulla base di un modo di intendere la realtà e il posto che in questa compete all'oggetto studiato — e di questo 'modo di intendere la realtà' sembra impossibile addurre motivazioni razionali. Per questo, una certa «communis opinio» ha parlato di 'visioni del mondo'. La stessa indagine weberiana ha chiarito come la razionalità sia un fenomeno strumentale, non un predicato delle premesse originarie. Esistono, quindi, dei *convincimenti originari* secondo i quali si presta fede al mito — come rivelatore di un'essenza nascosta nello sviluppo (e dallo sviluppo) storico —, oppure ai dati storico-empirici. Il problema è il seguente: come uscire dall'interminabile guerra tra le 'visioni del mondo' nell'àmbito dell'interpretazione storica?

---

[*] «Prefazione» a *Il socialismo tedesco* (ed. it., Il Corallo, Padova 1982).

[1] Cfr. L Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza, 1974; E. Severino, «Tramonto del marxismo» in *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978.

[2] Un esempio è G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1976.

[3] Uno dei primi saggi critici in merito è quello di H. Marcuse, del 1958 (*Soviet Marxism*, tr. it., Parma, Guanda, 1968), da vedersi assieme alle critiche di parte filosovietica in AA. VV., *È rivoluzionaria la dottrina di Marcuse?*, tr. it., Torino, Borla, 1969.

[4] Ci riferiamo a J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, tr. it., Milano, Etas-Kompass, 1979, e all'introduzione di M. Vegetti a AA.VV., *Marxismo e società antica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Feltrinelli, 1976.

[5] Il problema è stato affrontato da K. Polanyi nel saggio «Aristotele scopre l'economia», compreso in AA.VV., *Marxismo e società antica*, cit.

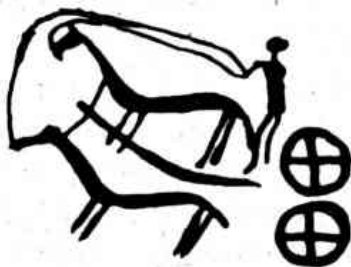
[6] Spunti si trovano ovunque, nella sua vasta opera, ma soprattutto in *Gli uomini e le rovine*, Roma, Volpe, 1959 (2ª ed. 1967) e in *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Bocca, 1951 (1ª ed. Hoepli, 1934).

[7] Sotto questo profilo è da esaminare la prima parte di K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it., Roma, Edit. Riuniti, 1977.

[8] Un quadro della realtà socioeconomica medioevale è offerto da M. Bloch, *La società feudale*, tr. it., Torino, Einaudi, 1950; R. Boutrouche, *Signoria e feudalesimo*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1978; per le discussioni sull'economia nel Medioevo, cfr. O. Capitani (a cura di) *L'etica economica medioevale*, Bologna, Il Mulino, 1978; il declino del mondo feudale è descritto da O. Brunner. *Cultura e vita nobiliare in Europa*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1976.

[9] In particolare, nell'opera *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it., Torino, Einaudi, 1958; utile, sotto questo profilo, anche *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it., Firenze, Sansoni, 1977 (1ª ed., 1945).

[10] Cfr. AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it., Torino, Einaudi, 1972.

[11] Per la nozione di precomprensione, cfr. R. Bultmann, *Il dibattito sul mito*, tr. it., Roma, Silvia, 1966. Sulla questione dell'interpretazione, cfr. S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milano, Feltrinelli, 1981 - nonché la vasta discussione contenuta in J. Habermas, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1980.

Arrigo Trevisanello - Roberto Salvarani
Conoscere l'arnese

« Noi due abbiamo una visione atipica, almeno finora, rispetto a quello che abbiamo sentito nell'ambiente 'nostro' e anche tra la cosiddetta gente comune. Non vediamo l'informatica, o l'elettronica, come un mezzo nefando o un nemico, ma come un attrezzo da lavoro, un martello per intenderci: solo l'uso che ne viene (o può venire) fatto può risultare nocivo. Noi scorgiamo nell'informatica uno strumento utile che eventualmente anche il nostro Stato potrà impiegare (in un futuro chissà quanto remoto...). Se d'altro canto a usarlo sono persone 'non-in-ordine', non è difficile raggiungere il controllo ipotizzato da Orwel, o addirittura sorpassarlo». Così ci scrivevano due nostri camerati, esortandoci a non abbandonare, tra i temi considerati dall'attività editoriale, quello dell'informatica — escogitazione stupenda per i più, diavoleria stupefacente (o 'stupefacente' tout-court) per chi scrive. Per rendere più persuasivo il loro discorso, non esitavano a ricordarci provocatoriamente alcuni detti memorabili di Jünger, da L'Operaio*: «... Non esistono uomini meccanizzati, ma esistono macchine e uomini... Vi è un nesso profondo nell'apparire simultaneo di nuovi mezzi e di una nuova umanità... Così l'unione dell'uomo e dei suoi mezzi sarà l'espressione di una unità sopraordinata». E ancora: «Una nuova lingua viene improvvisamente parlata, e il rispondere dell'uomo, o il suo restare muto decideranno di lui... Abdica chi crede di poter non fare attenzione a essa o di respingerla perché assurda». Stupefatti davanti alla sicurezza con cui giocavano, nella 'sintassi' delle cose moderne, sull'antitesi formalizzazione-personalizzazione, e irritati per quel loro sapere che da misterioso accennava a diventare misterico, ci siamo vendicati precettando i due camerati a scrivere questo articolo.*

* * *

Attraverso questo breve scritto — con cui iniziamo a proporre alcuni elementi di analisi dei tratti della rivoluzione tecnologica contemporanea — vorremmo contribuire alle sollecitazioni che le edizioni di Ar rivolgono ai Lettori e, tra costoro, a quelli che, tentando di coniugare l'agire quotidiano con la sfera dei princìpî, comprendono come l'essere presenti attivamente nel mondo contemporaneo non significhi privilegiare l'immediato, ma 'vivificare' e reggere il divenire.

Si sarà rilevato lo scarso interesse con cui è stato accolto il volumetto sulla «*Cultura della tecnocrazia*»: un sintomo dell'assenza pressocché totale, da parte dell''estrema destra', di sensibilità culturale nei riguardi di studi del genere. Con un processo di semplice rimozione — che la dice lunga sulle reali potenzialità critiche di molti nostri camerati — si evita semplicemente di prendere in considerazione la tecnica in quanto «elemento antitradizionale»... Ma si tratta proprio di contrapposizione 'essenziale', oppure di malcompreso senso della Tradizione?

Se ci appare dapprima quale manifestazione di forze scatenate nella

direzione di una totale massificazione, la tecnica si rivela uno strumento che, creato dall'uomo per compiere il processo di controllo sulla natura, alla fine si rivolge contro il suo autore. Essa riempie tutt'ora l'unico spazio in via di dilatazione, quasi a confermare un'immagine ancora poco nitida del domani che nuovi uomini dovranno affrontare nel rispetto dei principî eterni e nella costruzione di nuovi sistemi d'esistenza.

Anticipiamo subito il nostro profondo convincimento che alla tecnica si debba 'dir-di-sì' — un'operazione affermativa, questa, dai tratti pericolosi, ma non proprio l'unica a presentare una fisionomia inquietante, se è vero che lo stesso rifiuto (radicale, esistenziale, non 'verbale'!) del mondo moderno non si esprime certo attraverso comportamenti esenti da rischi e pericoli! Forse, lungo la direzione della tecnica non si faranno 'begli' incontri, come viandanti non ci staranno accanto (sedicenti) cavalieri e sacerdoti (soliti, com'è notorio, percorrere altri itinerari, a conferma della propria vera natura di 'cavalcanti' e sacristi) — ma all'appuntamento incontreremo il Signore del domani, dall'anima arida come il deserto e dura e pura come il diamante. Un nuovo tipo d'uomo che sappia — come ebbe a scrivere Julius Evola parafrasando il pensiero di Ernst Jünger — volgere a suo vantaggio, trasformare in forza spiritualmente formatrice tutto ciò che di apparentemente distruttivo e pericoloso sviluppa l'epoca ultima.

In questi tempi di transizione, a noi viene concessa la possibilità di partecipare a tali mutamenti: poco importa se con atti di pura presenza, svolgendo la funzione di 'osservatori', oppure con un intervento che contribuisca a cogliere il significato di quest'epoca — questo lo sapremo solo *dopo che* avremo tradotto in operazioni le nostre potenzialità.

Sinceramente, si prova l'impressione che quanti (pensiamo, a esempio, alle legioni di certo tradizionalismo) rifiutano a priori la tecnica in tutte le sue applicazioni, riflettano nel loro 'no' (più che una obiezione, infatti, la loro rimane mera negazione) il fatto di essere 'scavalcati' da una realtà di cui non riescono a intravvedere le linee più elementari: una realtà che li insegue e li raggiunge *calpestandoli*, da cui non possono trovar rifugio perché a essa, comunque, stanno vincolate le loro scelte 'esistenziali'. Bidelli muti e gelosi di idoli, e non custodi sereni e 'recitanti' di Dei, costoro si dichiarano sconfitti prima ancora di iniziare la guerra...

Altri, invece, coerentemente alla propria natura 'affermativa', tendono a rispondere e a discorrere, ma emettendo suoni stonati per il fatto di applicare moduli interpretativi caratteristici di un vicino passato alla comprensione del presente. Commettendo un grossolano errore di valutazione, questi ultimi identificano la tecnica con l'ideologia materialista e progressista — ma più che 'valutazione', la loro risulta osservanza bigotta di certi 'canoni'. Se è vero infatti che la tecnica costituisce solo il paravento dietro cui l'ideologia progressista si spoglia dei suoi veli, rimane altrettanto vero che il paravento ha perso col tempo la sua rigida funzione subordinata, comincia a oscillare e a inclinarsi, mettendo in crisi la sicurezza e il pudore della «virginea baldracca».

Non scordiamoci che la tecnica (di per sé neutra) è 'personalizzata' da

chi la gestisce. Parlare quindi di «affinità elettive» tra la tecnica e gli uomini che incarnano l'attuale decadenza non corrisponde alla verità essenziale del rapporto tra questi ultimi e quella. Gli uomini della decadenza, loro sì debbono avere paura del 'mostro', mancando in loro quella vocazione e connessione alla trascendenza che permetterebbe di usare la tecnica senza diventarne schiavi. [*].

* * *

Sull'elettronica e l'informatica si è sparso, e si continua a spargere, tutto il bene e il male possibile. Da un lato si pongono i fautori dell'automazione totale (vorremmo dire 'totalitaria') — gli adoratori del «D.I.O.» (Dispositivo Informatico Onnisciente) —, anche quando siano consapevoli che essa viene finalizzata alla strategia del potere economico; dall'altro si collocano coloro che potremmo definire i «luddisti» contemporanei, prèfiche in agguato al capezzale di una libertà umana che lo sviluppo tecnologico (il «monstrum informatico») trascinerebbe all'agonia. Un'ottica, quest'ultima, a cui non sembra estraneo il saggio *La cultura della tecnocrazia*[1], il quale, agitando il 'babau' dinanzi al Lettore, lo mette in guardia da pericoli che sarebbero oggettivamente insiti nella stessa. Due fazioni che, attraversando i loro stordimenti di segno opposto, alla fine s'incontrano nel riconoscere all'elettronica — e alle quasi neonate branche robotiche e informatiche — un'eccessiva importanza. Ed è questo l'errore più manifesto, suscitato dal totale ottimismo acritico dei primi, e dal pessimismo di maniera dei secondi...

I più non si rendono conto di come l'elettronica non sia un essere eticamente animato, buono o cattivo, ma semplicemente uno strumento di cui l'uomo può disporre, e vada considerata soltanto per quello che vale, anzi, che significa attualmente: *l'evoluzione tecnica del martello* — uno strumento certo più complesso e affinato, ma pur sempre *un arnese da conoscere nelle sue funzioni per i propri scopi*! Né si rendono conto di come, in qualsiasi incontro o confronto che avvenga nel dominio delle 'cose' umane, sempre l'ignoranza (o l'insufficiente conoscenza) dei termini che si pongono tra loro in qualche relazione si dimostri determinante per lo scontro o la sconfitta. Non vogliamo affatto sottovalutare la rivoluzione di costume che l'elettronica sta imponendo, ma siamo persuasi che il suo aspetto minaccioso risulti tale perché la novità viene attualmente gestita (non è proprio il caso, come prima s'accennava, di dire 'guidata') da forze a noi costituzionalmente estranee (chiamiamole pure, per comodità espositiva, 'i nostri nemici'). Ma fino a quando questo organigramma di gestione rimarrà immutato?

Non vorremmo si scordassero casi esemplari, anche a noi vicini nel tempo, relativi a una equilibrata gestione di tecnologie avanzate. Un esempio: a noi pare evidente che le guide nazionalsocialiste del popolo tedesco riuscirono a combattere il nemico sia con i razzi che con le baionette o con gli aerei a reazione, senza venir meno all'etica da loro incarnata (Non dobbiamo giustificare ad alcuno la scelta di quest'esempio. Ma se ci venisse rimproverata l'ostinazione di voler vedere la storia con la 'nuca', allora risponderemmo che il nostro è un semplice tentativo di trarre, da

comportamenti analoghi e da casi da imitare, i modelli a noi più conformi, segnalarli come esempi e proporli ai nostri figli. Anche questa è trasmissione, è tradizione...).

* * *

Per quanto riguarda la futura società informatica, le stesse previsioni più accurate non possono darci *oggi* — se non in minima parte — gli elementi necessari a immaginare gli scenari possibili determinati dal massiccio impatto della microcomputerizzazione e delle biotecnologie nella società futura. Il fattore rivoluzionario dell'elettronica è la velocità. Una velocità, sconosciuta a quest'ultima epoca, che favorirà mutamenti rapidi e radicali in tempi ristrettissimi. Nessuna società potrà sfuggire a questo processo, pena la sua semplice esistenza. Le conseguenze economiche e sociali della rivoluzione elettronica (la terza, o post-industriale) si riveleranno quasi certamente più traumatizzanti di quelle originate dalla prima rivoluzione industriale. Coltivare progetti 'politici' secondo la medesima traiettoria impressa in precedenza (o consentirne uno svolgimento per inerzia) condurrà solo a un (disonorevole) suicidio.

Occorre considerare che proprio in questi ultimi anni la «società che conta», il potere (capitale, media etc.) sta preparando la transizione culturale e il passaggio operativo alla società informatica. Già è intervenuta l'oscillazione del baricentro dai punti di forza sociale (fabbriche, esercito, scuole etc.) verso nuovi 'luoghi geometrici', quali i centri di ricerca, i laboratori, le équipes scientifiche[2]. La scomparsa di categorie che fino a oggi hanno condizionato le scelte dei popoli, e la nascita di altre ancora sconosciute nella loro potenzialità di 'gruppo' (tecnici, terziario superiore etc.), costituiranno un ulteriore elemento a cui rivolgere la nostra attenzione[3]. Inoltre, al di là dei luoghi comuni, la vera minaccia con cui ci si dovrà confrontare sarà quella rappresentata dalla supervisione (quasi totale) esercitata sugli esseri umani — operazione, questa, che (contrariamente all'opinione comune) verrà messa a punto in modo massiccio non dallo 'Stato' (sistema), ma dalle grosse imprese industriali. In realtà il potere risulta costretto a «cavalcare la tigre» dell'informatica, dal momento che ne vede l'utilità ma ne scorge pure i pericoli. L'eccessiva circolazione di dati e informazioni potrebbe infatti tramutarsi agevolmente in minaccia alla stabilità di sistemi che si sostengono solo su accordi 'mafiosi' ('omertà' di frazioni eterogenee di potere in lotta fra loro, ma al contempo unite dagli stessi omogenei obiettivi). Possiamo ben immaginare quali effetti provocherebbe il collegamento tra le articolazioni informatiche e le strutture produttive della società... Ricordiamoci inoltre che la strutturazione e la gestione di tali macchine saranno curate non direttamente da tali frazioni di potere, ma mediante gruppi di tecnici che, per loro costituzione, si dimostrano tendenzialmente apolitici. Del resto, il potere appare obbligato a un uso strumentale della computerizzazione, perché solo attraverso il suo impiego potrà sperare di dilatare l'esercizio del controllo sul popolo.

* * *

Di recente stanno aumentando i timori di chi profetizza future società

composte da uomini al servizio delle macchine che — per impiegare una definizione esaltata dai tecnici — saranno controllate da una presunta «intelligenza artificiale». Con questa definizione si vorrebbe indicare una struttura futuribile (ma non tanto....), capace di attivarsi autonomamente sulla falsariga d'un cervello umano da cui sarebbero assenti le caratteristiche emozionali o 'psichiche'...: una sorta di «Grande Fratello» in sedicesimo di orwelliana memoria. Molti — che prima di essere dei profani risultano degli sprovveduti — danno credito a simili illusioni, che in fondo si vorrebbero edificare a guisa di monumenti del «sapere razionale». Chi invece non voglia ingannare se stesso e abbia modo di conoscere la struttura dei computer e dei robot, *sa benissimo che nulla vi è di pensante* al loro interno — trattandosi solo di aggeggi in grado di analizzare a elevatissime velocità i dati che qualche *uomo* ha ritenuto opportuno inserirvi. Perciò la tanto discussa «intelligenza artificiale» si rivela null'altro che un'ipotesi — più ludica che di lavoro, e comunque priva di reali fondamenta —, su cui gli addetti al settore polemizzano a ogni loro congresso e attraverso i loro bollettini con una sospettosa vivacità.

Per un esempio elementare, poniamo in ipotesi un confronto tra la struttura di un computer e quella di un cervello umano «sprovvisto della componente psichica». Ebbene, la complessità strutturale di quest'ultimo (in termini di 'circuiti') sta al primo come la superficie della terra sta a quella di un campo da tennis... Non a caso il computer — con un'espressione ormai diffusa — viene chiamato l'«idiota veloce». Fino alla quarta generazione (l'ultima in termini di tempo), i computer sono stati progettati perché possano reagire ai problemi posti con il metodo sequenziale. Facciamo un esempio semplice (nella realtà la cosa risulta un po' più complessa): per rispondere al quesito '*1450 × 5*', un essere umano esegue quattro moltiplicazioni; il computer, invece, 1450 addizioni: 5+5+5+5+5...

Solo grazie alla folle velocità con cui compie l'operazione elementare il computer dà la risposta prima dell'uomo. Come dicevamo, finora hanno visto la luce quattro generazioni di computer; la quinta rimane in fase di progettazione, pur se viene attesa come la «manna dal cielo» anche perché direzionerà verso nuove forme la struttura degli attuali apparecchi elettronici. Il calcolatore, comunque, potrà rispondere solo quando le 'domande', seppur complesse, saranno state poste (dall'uomo) secondo i codici di lettura programmati (dall'uomo). Anche l'eventuale indecisione è codificata..., ma sempre con un *sì/no*.

È necessario convincersi che ogni computer in circolazione rappresenta una potenziale arma di cui tutti (comprese le edizioni di Ar...) potremmo disporre in particolari situazioni. Non esistono, insomma, computer strutturati a uso e consumo del potere, quasi fossero a questo con-formati e da questo modellati! Ogni computer, a esempio, è costruito e programmato da tecnici che volutamente inseriscono — quasi a voler costituire un raccordo palpabile con la loro creazione (una sorta di marchio o di 'reliquie' d'affermazione?) — codici d'«entrata» sconosciuti ai possessori dell'apparecchio e attraverso i quali si può disporre del mezzo, codici di cui

solo loro conoscono l'esistenza[4]. In gergo vengono denominate «falle» — e, si badi, non hanno nulla a che vedere con le ultime fantasie cinematografiche[5]. A parte le spiegazioni di natura psicologica che vi si possono innestare, questo dato lo segnaliamo appunto per sottolineare la finale dipendenza del mezzo dall'uomo. Si tratta solo di uno dei numerosi esempi disponibili.

Terminiamo qui, per questo numero di *Risguardo*. Saranno i Lettori, abbandonando l'atteggiamento attuale di indifferenza o di generico rifiuto, a comunicarci se l'argomento riesca a muovere il loro interesse. In tal caso ritorneremo meno succintamente sul tema dell'intelligenza artificiale.

---

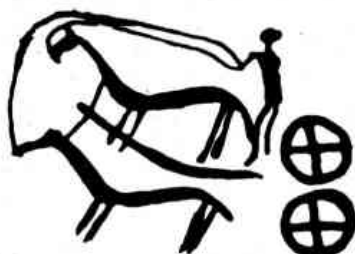
[*] Sul tema. di avviso completamente opposto si dimostra E. Houllefort: cfr., in questa rassegna, *Scienza moderna e Tradizione*. pp. 310 ss. (*n.d.r.*).

[1] Edizioni di Ar, Padova 1982.

[2] Negli U.S.A. il numero degli addetti ai «media» supera quello degli impiegati in qualsiasi altra mansione.

[3] «Entrando nella produzione e nei meccanismi sociali riproduttivi, [*l'informatica*] ha sgretolato ogni figura sociale preesistente [a dominante operaia: l'operaio massa — *aggiunta nostra*] senza che nessun'altra figura possa rivendicare per sé questa posizione e ci si avvia ad una proliferazione di soggetti instabili, tanto sottovalutata quanto sconosciuta» (Renato Curcio, articolo apparso su «*Assemblea*» del marzo 1984).

[4] Ogni fabbrica di computer inserisce negli apparecchi della propria produzione appositi codici d'entrata sconosciuti ai propri clienti, così da avere, sempre e comunque, accesso alla macchina — nonostante codici di protezione inseriti a difesa dal cliente.

[5] Ci riferiamo al film «War Games», i cui sceneggiatori hanno ripreso l'idea da tale situazione.

Gruppo di Ar
Platonismo e scienza moderna

«Mentre dunque nella vita politica degli uomini non si può evitare un continuo mutamento di valori, la lotta di illusioni e di falsi ideali contro altre illusioni e altri falsi ideali, nella scienza ci troviamo in un ambiente in cui ciò che diciamo è, in ultima analisi, vero o falso. Qui esiste ancora un potere superiore che, non influenzato dai nostri desideri, decide in ultima istanza e determina i valori. Al centro qui stanno, così mi sembra, quelle regioni della scienza pura in cui non è più questione di applicazioni pratiche, in cui piuttosto, se così mi posso esprimere, il pensiero puro va in traccia delle armonie segrete dell'universo. Questo recesso intimo, in cui la scienza e l'arte possono appena essere distinte, è forse, per l'umanità d'oggi, il luogo in cui essa incontra la verità pura, non più velata da ideologie e desideri umani».

— Queste parole di Werner Heisenberg rivelano l'esigenza, profondamente avvertita, di giungere a un sapere coerente e integrale, un sapere che la scienza moderna — la quale si regola sulla frammentaria analisi del fenomeno — non è in condizione di cogliere. La scienza considerata da Heisenberg non è allora la scienza ignorante dei moderni, determinata (e soffocata) dall'intelligenza individuale dello scienziato — da una parte — e dalla nevrosi dell'obiettivo utilitaristico che agita la ricerca scientifica — dall'altra —, ma è un 'de-siderio' di scienza affine alla scienza sacra del mondo tradizionale, la quale riflette la conoscenza dei principî e manifesta le analogie esistenti tra l'uomo e l'universo. — Segnaliamo gli scritti di Werner Heisenberg di cui è apparsa l'edizione italiana: Natura e fisica moderna, *Garzanti, Milano, 1957;* La fisica dei nuclei atomici, *Sansoni, Firenze, 1952;* La scoperta di Planck *(sta in* Discussione sulla fisica moderna, *Boringhieri, Torino, 1959);* Mutamenti nelle basi della scienza, *Boringhieri, Torino, 1960;* Fisica e filosofia, *Il Saggiatore, Milano, 1961;* I princìpi fisici della teoria dei quanti, *Boringhieri, Torino, 1976;* La tradizione nella scienza, *Garzanti, Milano, 1982;* Fisica e oltre, *Boringhieri, Torino, 1984.*

* * *

Si definisce di solito la scienza come un linguaggio con proprie leggi, una costruzione che si sviluppa autonomamente partendo solo dalle proprie premesse. Essa viene considerata insomma un qualcosa di astratto, di lontano, di cui però si invoca l'autorità in nome della più perfetta 'oggettivazione' della natura.

In realtà la scienza non si sviluppa prevalentemente in ordine alle idee che ne stanno alla base, ma si avvale dell'*estro*, della *cultura particolare* dello scienziato o del movimento culturale di cui quest'ultimo partecipa.

Ciò quindi permette di dire che la scienza — parola oggi oltremodo vaga e dai più svariati significati — non è *neutra*, ma si rivela la conseguenza di determinati modi generali di pensiero, e consente di stabilire che quello scientifico non è il metro più adatto per conoscere le cose — essendo oltretutto vero che il sapere della scienza moderna rimane un sapere formale, chiuso in se stesso, esattissimo nelle sue conseguenze pratiche, ma per il quale non può parlarsi di una conoscenza del 'reale'. Infatti: «[...] *per la scienza moderna l'oggetto della ricerca non è più l'oggetto in sé, bensì la natura in funzione dei problemi che l'uomo si pone e così in tale scienza l'uomo incontra ormai solo se stesso*»[1].

Proprio tali considerazioni ci inducono a non giustificare uno storicismo della scienza — errore in cui oggi si cade allorquando si confonde tecnica con scienza —, pur ammettendo che modelli di pensiero, i quali hanno informato precedenti scoperte, ricerche, tecniche, risultino condizionanti, ma mai determinanti per lo sviluppo e l'affermarsi di successivi modi di fare e intendere la scienza della natura.

Per arrivare alla più coerente 'oggettivazione' della natura bisogna dunque partire da altro, da una diversa concezione della scienza: non si può far scienza in termini utilitaristici e presentarla poi come la cono-

scenza per eccellenza, giacché in questo modo si guadagna solo in presunzione e ignoranza effettiva.

Appunto perché la scienza non è neutra, ma consente l'apporto *personale* dell'uomo, laddove non diventi automatica sequenza di formule, è possibile trovare, alla base di innovazioni nel pensiero scientifico, scienziati i quali, attraverso i propri paradigmi di ricerca, si avvicinano di più a quel luogo ove — come scrive Heisenberg — l'umanità incontra la verità pura, e non più velata da ideologie e desideri umani.

Heisenberg ci sembra appunto uno di questi scienziati. 'Nobel' per la fisica nel 1933, a soli 31 anni, noto per il principio di indeterminazione che porta il suo nome, Heisenberg è più importante per la maniera con cui ha rappresentato e vissuto la scienza, che per le ardite formulazioni matematiche della *meccanica quantistica*, di cui è stato uno dei fondatori.

Mosso allo studio dei fenomeni fisici da letture di Platone, Heisenberg appartiene alla schiera di coloro in cui la curiosità, l'acuta intelligenza analizzatrice risultano accoppiate a un profondo senso di rispetto di fronte alla natura, e tendono a una maggiore conoscenza del rapporto tra uomo e mondo.

Afferma Heisenberg — e dimostra con la sua attività di fisico — che la speranza di giungere, mediante la conoscenza di una piccola parte del mondo, alla comprensione della sua complessa molteplicità non potrà mai rivelarsi fondata. Infatti le costruzioni, i sistemi scientifici ci propongono una conoscenza mutilata e parziale *che non si completa col progresso*, in quanto i sistemi scientifici rimangono chiusi in se stessi: «la fisica moderna ha mostrato che l'edificio della fisica classica, come quello della fisica moderna, è chiuso in se stesso». La scienza quindi procede per salti, e il termine di ogni salto, ossia ogni nuova acquisizione e/o ipotesi scientifica, lungi dall'essere l'ultimo e per questo il migliore, provoca una ristrutturazione dei precedenti sistemi scientifici. Questa discontinuità, questa continua revisione di 'gerarchie' d'ipotesi scientifiche dà la chiara idea di come l'uomo moderno — o meglio, lo scienziato — aneli a una conoscenza e resti tuttavia preso nei lacci dei suoi stessi strumenti: l'intelligenza e l'utilitarismo.

Per quanto riguarda l'intelligenza, lo scienziato moderno è contento e capace d'applicarla, di giocarci, ma incapace di staccarsene: diventa un manierista ed erige, lui, l'ateo, a suo dio e signore la propria mente. La capacità di *intelligere*, di collegare, di rinvenire connessioni e 'gerarchie' diventa un gioco vizioso, un fine anche quando la scienza agisce in funzione dell''utilità'. L'utilità si risolve in mezzo per poter ancora una volta esercitare le proprie capacità intellettive. Vittima della propria *lucidità*, lo scienziato moderno tende comunque a una interna chiarificazione con se stesso; prova ne sia il fatto che fisici come Einstein e matematici come Russel alla fine della loro vita si sono riproposti il problema della religione.

Heisenberg, rispetto ai suoi colleghi, occupa un posto a parte; egli infatti si pone problemi analoghi fin dall'inizio della sua speculazione scientifica. Il tema fondamentale è costituito per lui dalla conoscenza, e in ciò egli si

rivela discepolo di Platone. Potrebbe stupire il fatto che uno scienziato *moderno* si sia formato alla scuola di colui che la 'storia della filosofia' chiama il padre dell'*idealismo*, ma proprio questo è il caso di W. Heisenberg: egli ha in comune con Platone il senso delle armonie. Ed è appunto riflettendo questo senso delle armonie che Heisenberg considera i nuovi problemi che si sono posti nella fisica moderna e nella scienza in generale.

* * *

Werner Heisenberg nasce a Würzburg nel dicembre 1901; studia fisica con Sommerfield a Monaco; educato in un clima di fervore patriottico risente della disfatta tedesca del 1918. Militante d'un movimento giovanile d'ispirazione nazionalista[2], lotta poi contro l'agitazione comunista che scuote la Germania nel primo dopoguerra.

Nel 1920 conosce il fisico danese Niels Bohr con cui discute sull'instabilità della materia e sulla insufficienza dell'apparato logico e matematico, loro noto, a esprimere la nuova fisica che proprio allora muove i primi passi.

Nel 1926 Heisenberg formula il principio d'indeterminazione: *non è possibile determinare esattamente e contemporaneamente posizione e quantità di moto di un corpuscolo.*

Scrive Vintila Horia riguardo al principio d'indeterminazione: «Principio rivoluzionario, applicabile unicamente a questo immenso ed enigmatico universo microfisico situato fuori dalle leggi della logica aristotelica, ossia fuori dalle leggi di causalità, della non contraddizione dell'identità. Mentre se conosciamo la velocità di un pianeta, conosceremo sempre il luogo dove si troverà tra uno o dieci anni, questa precisione o questa certezza mancano quando si tratta di un universo piccolo, quello della microfisica, dove vigono altre leggi, una delle quali, la fondamentale, è quella scoperta e formulata da Heisenberg, la cui importanza è enorme, perché l'essere umano, in quanto persona, appartiene anche a questo mondo. Il nostro psichismo fa parte anche della microfisica. La differenza è significativa, perché, mentre l'uomo come massa può essere classificato e compreso statisticamente, come i pianeti o gli elefanti, l'uomo in quanto individuo non è classificato. Così sorge una nuova scienza, le cui implicazioni sono ancora sconosciute e imprevedibili, ma le cui conseguenze si manifestano nell'arte, nella letteratura, nella biologia, nella filosofia e anche nella politica. L'uomo non può essere considerato come materiale statico, né solo in quanto appartenente a una massa. La sua individualità, direi atomica, individuale, appartiene a un altro universo, molto più sottile e delicato»[3].

Neanche un anno dopo la formulazione del principio d'indeterminazione Heisenberg viene nominato professore all'università di Lipsia e nel 1933 riceve il premio Nobel.

Durante tutto il periodo nazionalsocialista Heisenberg è uno dei pochi fisici — fra i suoi colleghi di lavoro vi sono molti Ebrei — a rimanere in Germania. Rifiuterà infatti l'invito di Fermi e altri a espatriare, dicendo che il suo lavoro di fisico era là, nella sua patria: la Germania.

A partire dal 1942 partecipa alla direzione del programma di studi sulla

fissione atomica e sul primo reattore nucleare. La fedeltà al suo popolo e ai suoi capi gli varrà, alla sconfitta del Terzo Reich, la prigionia e l'internamento in Inghilterra assieme ad altri fisici tedeschi.

Ritornato in patria nella primavera del 1946, rileverà l'Istituto «Max Planck» di fisica, che dirigerà prima a Gottinga e dal 1958 a Monaco. Muore il 1° febbraio 1975.

La sua vita non è quella di uno scienziato sempre chino sui libri o chiuso in un laboratorio: nelle sue memorie *Der Teile und das Ganze* [La parte e il tutto] vengono descritti i suoi viaggi sul Mar del Nord con l'imbarcazione di Bohr, le escursioni sciistiche, le passeggiate con Weizsäcker, Pauli etc. Né è un insegnante scontroso: lo testimoniano le serate trascorse a parlare di fisica, filosofia e a giocare a scacchi con gli studenti.

Per inquadrare meglio il personaggio, è interessante leggere quanto scrive Vintila Horia, che poté conoscerlo in occasione di un'intervista: «È un uomo semplice, gioviale, ed ha l'aspetto e il sorriso sano degli sportivi, di quelli che non amano la città e cercano in cambio il paesaggio ed i ritmi senza tempo della natura»[4].

Nel 1959 scrive *Fisica e Filosofia*: è compito non secondario — afferma Heisenberg — tentare di discutere le idee della fisica moderna, non secondo un linguaggio tecnico, ma in rapporto alle loro conseguenze nel campo filosofico. In questa opera di breve e agevole lettura, viene spiegata la nuova impostazione dei rapporti tra l'osservatore, cui è riferita una decisionale partecipazione nell'investigare la materia, e il mondo osservato. Viene inoltre mostrato come attraverso lo studio della fisica atomica si giunga a modificare fondamentali concetti scientifici, con implicazioni notevoli sul piano del pensiero speculativo.

L'argomento più originale di Heisenberg è rappresentato dalla tesi che la meccanica quantistica ha riportato nella fisica il concetto aristotelico di potenzialità: la materia non è di per sé una realtà ma una *potentia*, tutte le particelle elementari essendo fatte della stessa sostanza (energia o materia universale) e risultando solo forme diverse in cui la materia può manifestarsi.

È stato scritto che esistono ancora discepoli di Platone e Aristotele, in quanto i due piani di riferimento dello spirito umano — l'intuizione e la sperimentazione — costituiscono in fondo le nostre uniche risorse. Ebbene, in Heisenberg Platone e Aristotele si riuniscono quasi a sottolineare che la differenza tra la concezione di Platone e quella di Aristotele non è reale. Come infatti scrive il Guénon[5], «[...] le idee platoniche sono anche essenze; Platone ne mette soprattutto in evidenza l'aspetto trascendente e Aristotele quello immanente, la qual cosa, checché ne dicano le mentalità 'sistematiche', non conduce a una esclusione reciproca, ma si riferisce soltanto a livelli diversi; in ogni caso si ha sempre a che fare con 'archetipi', o principî essenziali delle cose, i quali rappresentano ciò che si potrebbe chiamare il lato qualitativo della manifestazione».

Secondo Heisenberg lo sviluppo della fisica atomica ci ha allontanato ancor più dalle concezioni fondamentali della filosofia *materialistica* nel senso degli Antichi. Gli enti che si possono ritenere le particelle minime

della materia, le particelle elementari, non sono né eterni né immutabili, come ammetteva Democrito, ma trasmutabili l'uno nell'altro. E non solo: tutte le particelle elementari risultano costituite dalla stessa sostanza, ossia da energia, esprimono le varie forme che deve assumere l'energia per diventare materia. Qui, afferma Heisenberg, traspare nuovamente la coppia di concetti 'contenuto e forma', o 'sostanza e forma' della filosofia aristotelica. L'energia non rappresenta solo la grandezza che mantiene il 'tutto' in un movimento incessante, ma anche la sostanza fondamentale di cui è formato l'universo, come si diceva del fuoco nella filosofia di Eraclito. La materia nasce quando la sostanza-energia assume la forma di particella elementare. E secondo Heisenberg tutte queste forme si rivelano manifestazioni di certe strutture matematiche fondamentali, dunque conseguenze d'una legge fondamentale esprimibile in linguaggio matematico, di cui le particelle rappresentano la soluzione nello stesso modo che, a esempio, i diversi stati d'energia dell'atomo rappresentano le soluzioni dell'equazione di Schrödinger.

E «così come i corpi regolari della filosofia di Platone anche le particelle elementari della moderna fisica sono determinate da condizioni matematiche di simmetria, non sono eterne e immutabili, e perciò sono a malapena ciò che si potrebbe chiamare 'reale' nel vero senso della parola».

«Per la scienza moderna non c'è più all'origine l'*oggetto materiale*, ma la forma, la simmetria matematica». E «siccome la struttura matematica — scrive Heisenberg — rappresenta in ultima analisi un contenuto spirituale, si potrebbe dire anche con le parole del *Faust* di Goethe: 'All'inizio era il Logos'»[6].

Ma, sostiene Heisenberg, la constatazione che la fisica moderna sia più vicina alla concezione filosofica esposta a esempio nel *Timeo* di Platone non deve essere scambiata per un desiderio di respingere con troppa facilità le idee del materialismo dei secoli scorsi. Bisogna tuttavia riconoscere che nella fisica atomica va perduta gran parte dell'antica fisica intuitiva; e qui, per Heisenberg, non si tratta solo dell'applicazione dei concetti e delle leggi di quella fisica, ma di tutta l'idea di realtà che ha costituito la base delle scienze naturali esatte fino all'epoca della fisica attuale. Emerge infatti un nuovo rapporto tra scienziato e scienza. Nella fisica atomica le osservazioni non si possono più obiettivare in modo tanto semplice, ossia non possono venir ricondotte a qualche cosa che si svolga oggettivamente e in modo descrivibile nello spazio e nel tempo. È infatti vero che nella scienza della natura non si tratta della natura stessa, ma appunto della 'scienza' della natura, ovvero della natura «come un uomo la pensa e la descrive». E dicendo ciò Heisenberg non vuole affatto introdurre un elemento di soggettività nella scienza della natura, né pretende che quanto succede nell'universo debba dipendere dalla nostra osservazione, ma mette in risalto (e ce n'è bisogno!) che la scienza sta tra la natura e l'uomo, e che noi non possiamo rinunciare all'uso delle rappresentazioni date dall'intuizione o *innate* nell'uomo.

La rassomiglianza delle concezioni moderne con le teorie di Platone, afferma Heisenberg, deve però tener conto del fatto che tra la filosofia

greca e la scienza moderna esiste una differenza enorme, consistente nell'atteggiamento empiristico proprio della scienza attuale. Comunque non si può negare che alcune determinazioni della filosofia antica siano piuttosto vicine a quelle della moderna speculazione scientifica. Il che mostra semplicemente quanto lontano si possa arrivare «combinando l'esperienza ordinaria della natura, che noi abbiamo senza ricorrere ad esperimenti, con l'instancabile intento di porre un certo ordine logico in codesta esperienza per intenderla in base a dei princìpi generali».

Le particelle elementari del *Timeo* platonico non sono, scrive Heisenberg, sostanza, ma forme matematiche, e le sole forme matematiche disponibili a quel tempo erano le forme geometriche dei solidi regolari o i triangoli che compongono la loro superficie. Ebbene, le particelle elementari nella moderna teoria dei *quanta* sono anch'esse in definitiva delle forme matematiche. Per Heisenberg la struttura matematica non mira però — come affermano i difensori dell'interpretazione positivistica della scienza — a deontologizzare completamente la scienza, ma in effetti a «trasferire lo stato ontologico dall'àmbito fisico al mondo pitagorico-platonico degli archetipi connessi con la materia»[8].

Scrivendo di Pitagora e della sua scuola, Heisenberg afferma che «[...] per essi [i Pitagorici] il rapporto matematico semplice tra le lunghezze delle corde *creava* l'armonia del suono», e subito dopo aggiunge: «[...] c'era anche nelle dottrine della scuola pitagorica molto misticismo che per noi è difficile comprendere». Questo testimonia come Heisenberg, non dimenticando il fatto che i matematici greci perseguivano una scienza del vero, abbia capito che per questi ultimi la realtà non si situava nei fenomeni, ma nelle relazioni matematiche, «dotate esse stesse di uno stato ontologico grazie alla filosofia pitagorica, della quale il pensiero di quei matematici era permeato»[9].

Notevole è la critica che il fisico tedesco muove alle idee di Cartesio.

Secondo Heisenberg il dualismo cartesiano può essere considerato il grado finale di uno sviluppo di pensiero avente alla base certe correnti della filosofia cristiana che condussero a un concetto assai astratto di Dio, ponendo Dio così lontano e più in alto del mondo, che si prese a considerare il mondo senza più vedere al tempo stesso il divino nel mondo. Con il «triangolo» Dio-Mondo-Io, Cartesio semplifica in «modo pericoloso le basi per ogni ragionamento ulteriore»; separato sia dall'Io che dal Mondo, nella filosofia di Cartesio Dio finisce per apparire soltanto un punto di riferimento che stabilisce la relazione fra il Mondo e l'Io.

Nota Heisenberg che mentre la filosofia greca si era mossa alla ricerca d'un ordine nell'infinita varietà della natura tramite un principio unificatore, Cartesio invece stabilisce quest'ordine attraverso alcune suddivisioni fondamentali. La divisione in «res cogitans» e «res extensa» permise per vari secoli di credere che si potesse descrivere il Mondo senza parlare di Dio e di noi, ma — scrive Heisenberg — non si può più trascurare il fatto che la scienza naturale è formata da uomini: «la scienza naturale non descrive e spiega semplicemente la natura; descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla».

Particolare importanza riveste nella critica heisenberghiana della scienza il concetto di «autolimitazione» insita nel processo della speculazione scientifica. Espresso in diverse conferenze dal fisico tedesco — ma principalmente nelle *Considerazioni sulla storia delle dottrine fisiche* (1932)[10] —, esso consiste nella constatazione che ogni scoperta, impostazione di problemi e di forme concettuali ha necessariamente eliminato nella scienza altre possibilità, predeterminando in un certo qual modo il corso della sua storia: «In ogni atto di percezione noi scegliamo, da una infinita moltitudine di possibilità, una possibilità determinata, e limitiamo così la moltitudine delle possibilità future». Quindi, quanto più aumentano scoperte e cognizioni scientifiche, tanto minore diventa da parte dello scienziato la comprensione del mondo. Questa conseguenza, che sarebbe da ascrivere in negativo, testimonia come, «paradossalmente», l'uso della sola razionalità — poiché per l'uomo i fenomeni hanno un significato solo se egli riesce a comprenderli — conduca non a una totale e più approfondita conoscenza della realtà, ma invece a un frazionamento di quella, e in pratica all'ignoranza. E ciò viene quotidianamente ricordato allo scienziato dal principio di indeterminazione, dalle leggi statistiche etc.

Ma c'è dell'altro: l'autolimitazione della scienza offre all'uomo l'opportunità di porsi arbitro delle proprie possibilità, investendolo, in ultima analisi, di una responsabilità anche nel campo della scienza (cosa questa da ricordare sempre). In un certo senso, poi, la scelta da parte nostra di una possibilità determinata comprova ancora una volta la non esistenza di una scienza *neutra*. Proprio la *preferenza* a dare un significato quantitativo, o solo quantitativo, ai fenomeni naturali ha spinto l'uomo a barattare la comprensione 'immediata' della realtà con una, invece, 'analitica'!

Per Heisenberg, come per Platone, esistono quattro gradi di conoscenza: *epistème* (conoscenza delle cose reali); *diànoia* (conoscenza che si raggiunge mediante lo studio delle scienze); *pìstis* (fede); *eikasìa* (supposizione) — e il passaggio dalla comprensione immediata a quella analitica è proprio quello dalla *epistème* alla *diànoia*. Risulta chiaro che con l'esclusione del primo stadio il secondo assumerà un significato diverso da quello che precedentemente aveva nella gerarchia delle quattro conoscenze. Questo Heisenberg non lo dice, ma scrive: «*epistème* e *diànoia*, per quanto in un certo senso dipendano l'una dall'altra, tuttavia si escludono vicendevolmente». La prima proposizione — retta dal predicato «dipendano» — stabilisce una stretta relazione (nel pensiero di Platone, una gerarchia) tra la prima e la seconda conoscenza, mentre la proposizione seguente — retta dal predicato «escludono» — afferma esattamente il contrario. È evidente che il concessivo «tuttavia» svolge una funzione molto importante, anzi tutto il significato della frase si dimostra legato a questa parola e alla sua interpretazione.

Appare a noi chiaro che il passaggio dalla prima alla seconda conoscenza frantuma la gerarchia platonica ed è il risultato di un vero e proprio cambiamento di direzione dello spirito umano a favore di una conoscenza *essenzialmente* astratta, quantitativa, descrittiva della natura, mentre nel mondo tradizionale (o se vogliamo, platonico) — grazie all'armonicità

delle vie verso la conoscenza — la conoscenza delle cose era *anche* astratta, quantitativa e descrittiva. Con altre parole, lo studio in termini quantitativi della natura valeva là come un riflesso di un sapere trascendente la realtà del divenire, e in quanto tale svolgeva un ruolo ben definito nella visione del mondo.

In un'altra conferenza, *La dottrina dei colori di Goethe e quella di Newton alla luce della fisica moderna* (1941)[11], Heisenberg riprende il tema della comprensione immediata basantesi sulle qualità e di quella analitica basantesi invece sulla misurazione dei fenomeni naturali. In tale conferenza l'autore cerca di superare l'opposizione tra Goethe che, avvertito il *lato sacrilego dei metodi scientifici*, delinea una teoria dei colori trascurando i dati quantitativi, e Newton che al contrario descrive i colori con relazioni matematiche. Anche qui, procedendo sul terreno della scienza esatta, si è dovuto rinunciare — provvisoriamente, osserva Heisenberg — a quel contatto vivo con la natura che il poeta tedesco considerava la premessa per ogni ulteriore conoscenza della natura stessa. Ma anche chi sostiene che tale rinuncia è troppo grave, non può, almeno per ora, che seguire il cammino della scienza esatta. Il senso di tale scienza, sèguita Heisenberg, apparirà comprensibile solo quando essa scoprirà relazioni con la vita stessa, relazioni che risulteranno possibili quando la scienza moderna sarà giunta agli estremi limiti dei propri mezzi d'indagine.

---

[1] W. Heisenberg, *The Physicist's conception of nature*, ed. Hutchinson and Co. Ltd. 1958; cfr. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, ed. Scheiwiller, Milano.

[2] Il «Weisse Ritter» (cfr. N. Cospito, *I Wandervögel*, il Corallo, Padova 1984, p. 113).

[3] Vintila Horia, *Viaggio ai centri della Terra*, ed. Mediterranee, Roma.

[4] Vintila Horia, *ibidem*.

[5] R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, ed. Studi Tradizionali, Torino.

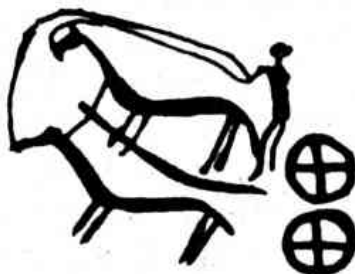
[6] Cfr. R. Guénon, *op. cit.*, cap. II: «In definitiva è *appunto il numero*, anch'esso non percepibile allo stato puro nel mondo corporeo, *che deve essere considerato per primo*, nel dominio della quantità come in quello che ne costituisce il modo fondamentale; gli altri modi sono esclusivamente derivati, cioè non sono quantità se non per partecipazione al numero».

[7] Cfr. Vintila Horia, *op. cit.*

[8] Ricordiamo che «le idee platoniche inoltre, sotto altro nome, e per filiazione diretta, sono la stessa cosa dei numeri pitagorici; [...] tali numeri non sono affatto numeri nel senso quantitativo e ordinario del termine, ma sono al contrario puramente qualitativi, corrispondendo inversamente, dal lato dell'essenza, a ciò che sono i numeri quantitativi dal lato della sostanza», in R. Guénon, *op. cit.*

[9] Seyyed Hossein Nars, *L'uomo e la natura*, ed. Rusconi, Milano.

[10] Questa conferenza si trova nella raccolta *Mutamenti nelle basi della scienza*, ed. Boringhieri, Torino.

[11] In *Mutamenti*, op. cit.

Francesco Ingravalle

Autoconoscenza storica e rilevanza delle scienze storico-sociali

«Un cane non è un buon cane perché sa abbaiare bene; un uomo non è saggio perché sa parlare bene. Non basta sforzarsi per essere grandi, ancor meno per essere virtuosi»[*]. *Basta però sforzarsi un poco per mettersi a studiare la storia, un po' di più per scriverla — mentre per contribuire a farla non occorre alcuno sforzo, è sufficiente rilassarsi, lasciarsi andare nella sua direzione, consegnarsi alla corrente... Quanto all'autore, che sa scrivere bene e senza sforzo, dubitiamo della sua saggezza, ma non della sua virtù. Infatti non ci ha rinnegato, lui storico, pur sapendoci negatori della storia... Lasciando da parte gli scherzi, bisogna accoglierla, la seria e preoccupata esortazione di Ingravalle: se vogliamo davvero essere non gli emarginati dalla storia, ma la guarnigione del Mito nelle lande della storia, dobbiamo saperci muovere ed esplorare bene i luoghi dove stabilire il nostro 'corpo di guardia'.*

[*] *Zhuang-zi*, ed. it., Adelphi, p. 228.

* * *

Proporre come argomento di riflessione quello della rilevanza delle scienze storico-sociali può sembrare un atteggiamento «retrò», giustificabile in tempi in cui l'egemonia idealistica sulla cultura italiana bollava le scienze sociali come «pseudo-scienze». Farlo oggi, dopo oltre un decennio di réclame alle scienze storico-sociali, sarebbe, evidentemente, l'analogo dello sfondare una porta aperta. Esiste, tuttavia, un mondo che è rimasto, per larga parte, estraneo agli sviluppi di queste discipline: l'ambiente della 'destra tradizionalista'. È singolare come si sia ritenuto opportuno e fecondo il criticare il 'mondo moderno' dall'esterno, senza penetrare intimamente i suoi meccanismi di funzionamento. Il 'mondo moderno' divenne uno slogan di cui si perdette la complessità contenutistica. Divenne un'immagine 'mitologica'. Dall'azione di alcuni gruppi politici del passato (recente e meno recente), si trae l'impressione che lo Stato venisse inteso come una macchina, i cui pregi o difetti dipendevano dai pregi o difetti dei vari macchinisti che si avvicendavano alla sua guida. *Ciò presupponeva, stranamente, proprio quella neutralità della macchina statale che, sul piano teorico, con la critica della secolarizzazione dello Stato stesso, si intendeva negare.*

Per noi è evidente che, anche ammessa l'analogia Stato-macchina, nessuna macchina manca di influenzare chi la guida. Ogni meccanismo ha leggi specifiche di funzionamento cui bisogna adeguarsi, o che bisogna conoscere per poter cambiare. Ma il concetto 'vulgato' dalle varie pubblicazioni di movimento, il concetto di 'mondo moderno', quello di 'sistema' cessano di essere reali determinazioni e diventano punti di coagulo di un'emotività che deve, anche solo verbalmente, esplodere... È esistito

sempre un baratro fra la teoria normativa dello Stato organico e la critica concreta e determinata alle realtà statuali del mondo borghese. Ci si è accontentati di contrapporre la norma alla 'vile realtà', ottenendo il 'felice' risultato di produrre un attrito che ha logorato i seguaci della norma, lasciando intatta la 'vile realtà'! È mancato, dunque, un livello analitico: se non simile a quello di classici della sociologia come Weber o Sombart o Marx, almeno analogo al modello usato da Amalryk nel suo studio *Sopravviverà l'Unione Sovietica fino al 1984?*

Non è un caso che le scienze sociali intese in senso stretto si siano sviluppate via via che progrediva la società industriale (Ci riferiamo a uno sviluppo che, logicamente, non implica di necessità un progresso conoscitivo). La società capitalistica ha nelle scienze sociali il suo specchio — ma può avere (come ha avuto) anche il suo critico. Il procedere di questa disciplina per successive settorializzazioni (sociologia del diritto, della politica, dell'economia, della religione) riflette non tanto il ghiribizzo degli studiosi, quanto la effettiva complessità dell'oggetto di studio. La complessità del sociale richiede non prospettive da «età dell'oro», ma uno studio dei criteri di *reale* superamento del capitalismo — senza illudersi circa irreali annullamenti del 'progresso' tecnologico. Questo tuttavia risulta impossibile qualora non si tenti almeno una diagnosi delle distonie del sistema politico oggi dominante in Italia.

Sino a che non si sia individuato quali forze possano agire in senso innovativo e quali radici storico-politiche esse abbiano, riuscirà praticamente impossibile anche soltanto porsi il problema d'una qualsiasi prassi politica. Questo implica, però, una pratica di autoconoscenza in chiave storica. Indubbiamente, si rivela utilissimo lo studio delle rivoluzioni nazional-popolari fra le due guerre; ma tale estrema utilità *non deve far dimenticare che noi, con quei movimenti, abbiamo soltanto un rapporto* mediato *dalla storia e dagli storici*. I problemi in cui ci dibattiamo si radicano *non* nel periodo antecedente il 1945, ma in quello seguente. Per l'esattezza, manca un lavoro storico-critico sui movimenti di 'estrema destra' in Italia e sulla loro collocazione nell'àmbito della crisi politica innescatasi negli anni '60. È arduo svolgere un lavoro analitico sulla società italiana contemporanea, *senza essersi esaminati* in rapporto a questa, rischiando di trascinarsi dietro, inconsapevolmente, schemi che sono stati all'origine di errori e delle conseguenti sconfitte.

Volendo sintetizzare, esiste un solo modo di rendere operante *realmente* la pubblicazione dei testi di Sombart o di Spann: applicare i loro criteri all'analisi del presente. Ed esiste un solo modo di rendere credibile e completa questa analisi: ricostruire la storia di noi stessi come area politico-culturale — o, se si preferisce, ex area politica. Noi stessi siamo *nella storia* e, quindi, uno studio della storia non può escludere un'*autoanalisi* come soggetti politici.

Una posizione anticapitalistica presuppone che si abbia un'idea del funzionamento dell'economia capitalistica, dei suoi 'deficit' di razionalità, dei possibili veicoli storici di trasformazione. Una posizione anticapitalistica *non può rimanere di natura soltanto etica*, ma presuppone un livello

conoscitivo insostituibile per non scadere in moduli di natura propagandistica. Proprio l'assenza di questo livello conoscitivo, intermedio fra i princìpi e la prassi, è stato a nostro avviso uno tra i fattori principali che hanno contribuito a dissolvere la potenziale efficacia di molte posizioni politiche.

Carlo Terracciano
Nel fiume della storia

Questo scritto non solo esprime, con coesione di argomenti e coerenza di propositi, le opinioni individuali dell'autore, ma riflette fedelmente e compiutamente i comportamenti e le tesi del gruppo di Ar in tema di politica internazionale. Nel 1963, noi ventenni del gruppo di Ar (costituito appunto in quell'anno) scrivevamo un «immondo»[*] *libello che denunciava, tra i primi in Italia, il genocidio voluto dalla plutocrazia internazionale e commesso dal sionismo contro gli Arabi in Palestina. Nel 1968, noi del gruppo di Ar partecipavamo alle manifestazioni di solidarietà con la lotta nazionalpopolare vietnamita contro l'imperialismo statunitense*[**]. *Nel 1969, eravamo noi del gruppo di Ar a promuovere in Italia le prime manifestazioni di sostegno della lotta nazionalpopolare palestinese contro i sionisti*[***]. *Ebbene, in quei momenti venivamo guardati con pavida ritrosia dagli interessati (Palestinesi etc., preoccupati di contaminarsi accettando l'appoggio di una confraternita «nazista»); guatati con sospetto dai bigotti della sinistra (obbligati a ritenerci dei «provocatori»); scherniti dai sacristi della destra (costretti a giudicarci degli «spostati»). Eravamo invisi a tutti, insomma, estranei a tutti: indecenti per tutti, di tutti suscitavamo lo sconcerto, lo scandalo, il risentimento. Son trascorsi diversi anni da quei tempi — e, più numerosi che gli anni, i casi e gli eventi. Non sappiamo, adesso, se il flusso di questi abbia scrostato, corroso e trascinato via almeno in parte quella ritrosia di malaffare, quel bigottismo di sanculotti, quell'idiozia di scherani... Non sappiamo, non c'incuriosisce sapere, non ci interessa. Il riconoscimento degli altri ci interessava allora, perché allora avrebbe potuto, rispettando la distinzione delle idee e negando l'opposizione degli ideologismi, affermare lealmente — accanto a (e al di là da) schieramenti divergenti di*

convenzioni e concetti politici — una cooperazione effettuale di còmpiti, disporre una coalizione concorde di volontà militanti, coordinare una comunità totale di soldati politici, favorire soluzioni ed esiti ben diversi (per tutti). Non ci importa oggi, perché non ha alcuna importanza attuale, e di diverso potrebbe solo comportare delle valutazioni biografiche a cui rimaniamo indifferenti. Oggi l'unico riconoscimento che ci sta a cuore è il nostro, ci preme solo quello che noi imprimiamo a noi: l'identificarci in quelli che eravamo allora, la ricognizione della continuità dei caratteri del nostro 'paesaggio' — non per ricomporci, per... 'ricostruirci' (!), ma per verificare che, pur giovani, ci tenevamo ben radicati nel terreno del nostro sentimento del mondo, stavamo in ordine con la nostra intuizione del mondo, eravamo ben orientati alla nostra idea del mondo. Questa 'coincidenza' la rammentiamo — non per fierezza individuale (stato d'animo che tocca solo chi lo prova, se ne ha voglia), ma per autoresponsabilità impersonale (condizione dell'anima che riguarda la conformità funzionale tra l'agire e i doveri-còmpiti verso la comunità) — ad alcuni nostri camerati (così vanno chiamati, ché tali risultano per temperamento e costituzione, nonostante tutto, piaccia e/o dispiaccia a noi e/o a loro). Specie a quanti di loro, ignari o immemori di quegli anni, vengono oggi storditi, traviati e usati da politicanti pervertitori — rinnegati che il «nemico dell'uomo» ha fatto dirazzare e degenerare perché contribuiscano ad allontanare gli Europei dalle qualità della propria stirpe, disertando quindi anche dal proprio destino di genti libere.

* * *

La morfologia della storia

La politica estera rappresenta il campo, oggi di dimensioni planetarie, nel quale la comunità nazionalpopolare, organicamente intesa e coscientemente strutturata in «comunità di destino», interagisce nell'incontro/-scontro con le altre entità nazionali e/o internazionali, per il mantenimento della propria esistenza vitale e il conseguimento delle mete future; ben conscia essa dell'interna *ri-generazione* dei principî metastorici nel loro ciclico incarnarsi in popoli e nazioni che lottano per la difesa e affermazione della propria specificità, della loro essenza vitale nello spazio geopolitico e nel tempo storico.

Punti fondamentali della nostra concezione storica sono:

1. Il ripudio della visione della storia «lineare» e indefinitamente progressiva per uomini e civiltà, sfociante questa nell'attesa messianica dell'utopico livellamento universale, annullatore delle specificità nazionali, instauratore del pacifismo ed egalitarismo cosmici.

2. La visione organicistica delle civiltà le quali, pur contrassegnate da caratteri di *superindividualità* — rispetto agli elementi componenti — e di *tendenziale metastoricità* — rispetto a fini d'ordine superiore[1] — seguono le fasi di sviluppo del mondo organico: nascita e crescita in giovinezza, maturità, degenerescenza e infine morte. In tale contesto è nostro intendimento lo studio applicato della spengleriana «*morfologia della storia*»

mondiale nei più disparati dominî del pensiero e delle realizzazioni umane, per l'individuazione del sistema delle corrispondenze *sincroniche* nei vari cicli di civiltà. Il tutto alla luce di una *Weltanschauung* tradizionale che ci rende ben consci di approssimarci al definitivo tramonto della moderna civilizzazione «faustiana-meccanicistica» e alla rivoluzionaria restaurazione di un nuovo ordine planetario e cosmico.

3. La completa, responsabile coscienza che lo scontro di popoli e civiltà si realizza, praticamente, in uno spazio geografico e in un quadro storico-politico-demografico (nonché socioeconomico) da cui non si può prescindere nella presente elaborazione di ipotesi e tesi (oltreché proposizioni e proposte) di politica internazionale. La realtà *geopolitica* è come il letto di un fiume. Esso segna il cammino obbligato delle acque, ma rimane secco e privo di vita senza l'onda creatrice della *volontà* — la quale, d'altra parte, diviene portatrice di catastrofi e/o si disperde nella palude stagnante delle contingenze quando travalica i confini segnati dalla realtà.

«Dove c'è una volontà c'è una Via;
dove c'è una via deve agire una Volontà».

Posti i valori fondamentali dell'azione e avendo ben chiari i *fini* ultimi della medesima (di cui diremo in sèguito), superando in una visione unitaria la consueta distinzione tra politica interna ed estera, restano da individuare gli *agenti* della storia contemporanea, le forze in campo dentro e fuori i tradizionali confini nazionali — inquadrando a sua volta lo scontro in atto nella storia e nella *geografia politica* che ci circonda. Al di là, al di sopra, oltre e (se necessario) contro i vuoti e superati ideologismi moderni, la nostra politica sarà sempre realisticamente conscia dei dati reali e fattuali: in una parola sarà «*realpolitik*»! Pronta quindi a sacrificare il particolare al generale, il contingente all'essenziale, il momentaneo al duraturo; libera tanto dai ceppi del piccolo moralismo borghese, laico o religioso che sia, quanto dai miopi utilitarismi materialistici contingenti che si celano dietro il logoro cencio sventolato dalla borghesia cosmopolita, egualitaria, vilmente pacifista e avidamente cinica.

Gli agenti (la corrente del fiume e i suoi ostacoli)

Al di sopra degli individui, dei partiti, degli Stati che recitano la loro parte sul grande palcoscenico del mondo (e in parte ignoti a popoli e nazioni) esistono forze, ben specifiche, che tirano le fila dell'economia, della politica, della cultura e dell'opinione cosiddetta «pubblica», in una parola della storia. Per quanto più direttamente ci riguarda, possiamo isolare e analizzare le tre forze odierne principali, gli *agenti privilegiati* dell'assoggettamento dell'intero pianeta:

a. *il cristianesimo* (in particolare nella sua variante «cattolica», più numerosa, ricca, potente e strutturata delle altre fazioni dei «seguaci di Cristo»);

b. *il capitalismo* (in specie il neo-capitalismo finanziario che, nella prospettiva della moderna società postindustriale, manifesta la sua strategia globale di potere nel *governo plutocratico sovranazionale*);

c. *il capitalismo di stato* (espressosi nel marxismo come dottrina e prassi, prodotto culturale diretto degli altri due elementi, trasformatosi nell'impatto con l'espansionismo slavo e il cosmopolitismo giudaico in fattore di destabilizzazione e distruzione delle culture nazionali europee e mondiali e succube strumento, peraltro già superato, dell'imperialismo sovietico; quinta colonna all'interno dei popoli da vincere ed assoggettare).

Cristianesimo, capitalismo e capitalismo di stato presentano tali e tanti aspetti comuni da essere necessariamente e oggettivamente portati a forme di collaborazione e di coordinazione strategica nell'àmbito di un medesimo *sistema mondialista di potere e sfruttamento.* La comune radice dei tre fenomeni va sostanzialmente ricercata nello spirito giudaico, nella visione monoteistico-messianica del giudaismo. Se il cristianesimo, nonostante gli apporti etno-culturali europei posteriori, è marcato indelebilmente dalla sua origine quale scisma interno del monoteismo jahvista, il capitalismo moderno discende direttamete dalla medesima radice etnica e culturale, germina nei ghetti d'Europa, dilaga attraverso le sette protestanti impregnate di biblismo per il continente europeo e per il mondo intero. Come spirito sovversivo e ribellistico tra le nazioni dei «gentili» l'ebraismo genera, direttamente dal proprio tronco capitalistico, il marxismo. Infine, portata a termine l'opera di destabilizzazione e distruzione, riconfluisce nel *sionismo*, del quale la nazione israeliana rappresenta semplicemente la punta di un iceberg che definiremo *sionismo internazionale*, ribaltando solo in apparenza l'origine storico-politica del termine sionismo.

Caratteristiche di tutte e tre le forme assunte storicamente dallo stesso generante sono: l'*internazionalismo cosmopolita*, l'*egalitarismo distruttore* delle autentiche gerarchie funzionali dei popoli, il *falso pacifismo*, generatore alla bisogna di «crociate mondiali» e genocidi, la *fede messianica* in una *storia lineare e progressiva*, l'*asservimento* di uomini, popoli e interi continenti a un *totalitarismo* intollerante delle particolarità e specificità razziali e culturali.

Esiste perciò una *coincidenza nella conservazione* dell'attuale stato di cose, coincidenza di origine, di comportamenti e di interessi che superano le momentanee e apparenti motivazioni di contrasto. Non reale conflitto, quindi, bensì *coordinazione di strategie* nell'àmbito del *sistema mondialista di potere*; tuttalpiù è ammessa la concorrenza nella spartizione del bottino mondiale. Gli apparati politico-burocratici (partiti, parlamenti etc.), sociali (imprese, banche, sindacati etc.), militari (eserciti, polizie, servizi segreti etc.), religiosi (chiese, sette etc.) delle singole nazioni e internazionali in specie non sono altro che gli *strumenti* che il *potere mondialista* utilizza volta a volta (contemporaneamente e pure in apparente contrasto) per la divisione e l'asservimento dei popoli, i quali *naturalmente* tendono invece alla specificità, alla libertà, all'indipendenza[2]. Gli apparati imperialistici economici-militari-ideologici degli USA e dell'URSS e quelli economici-dottrinari del Vaticano sono gli strumenti privilegiati del potere mondialista nel sistema mondiale di assoggettamento dei popoli. Dietro costoro, nell'ombra, l'internazionale sionista tira le fila; le sue élites

tengono il mondo prostrato in adorazione del nuovo «vitello d'oro» sotto il tallone dei figli privilegiati del «popolo eletto».

Il quadro reale della moderna politica internazionale dev'essere tenuto sempre ben presente per potere valutare le essenzialità dello scontro in atto. La valutazione anche del più piccolo avvenimento sulla scacchiera del mondo dev'essere interpretato con la suddetta chiave di lettura per cogliere l'essenziale dietro le apparenze, la realtà dietro il velo di māyā o meglio la «cortina fumogena» stesa dai potentati e dai loro sempre più perfezionati mezzi di comunicazione di massa per ipnotizzare il mondo. Se così stanno le cose, una capillare opera di informazione si dimostra l'arma privilegiata per smascherare il grande inganno. D'altra parte le potenze imperialiste, manifestazione politico-militari delle reali forze in campo, non agiscono in un teorico vuoto assoluto, ma al contrario sul terreno concreto della quotidiana realtà, sulle tangibili realtà di popoli e continenti. Il teatro di incontro (diretto) e di scontro (per interposti attori), di intese e di concorrenza, risulta oramai quello dell'intero pianeta terrestre (e oltre... L'imperialismo punta alle stelle, rappresentate persino nelle rispettive bandiere, siano queste a cinque o sei punte). Per affrontare la lotta si rivela quindi indispensabile conoscere il terreno della guerra: la realtà *geopolitica.*

La realtà geopolitica (il letto del fiume).

«*Guai al popolo i cui capi, i gruppi dirigenti e le masse non riconoscano le ore decisive della* Weltpolitik [...] — *il proprio essere nell'unità di sangue e terra, nella loro coscienza legata alla realtà geografica del suolo. Solo essi possono guardare dall'alto il futuro della razza e del popolo, all'edificazione della potenza*[...]».
(Karl Haushofer, *Weltpolitik von Heute*, Berlin 1934, p. 124).

«La *geopolitica* è la dottrina che studia i fenomeni politici nella loro distribuzione spaziale e nelle loro cause e rapporti ambientali, considerati anche nel loro sviluppo»[3]. Per comprendere le tendenze della politica estera nordamericana e di quella russa bisogna conoscere la situazione geopolitica globale e le tendenze storico-geografiche dei due imperialismi plurisecolari.

Costantemente, il moto espansivo della Russia (favorito per esempio nella parte europea dalla conformazione radiale dei fiumi) ha avuto una direzione a cerchi concentrici; approfittando poi di un vuoto di potenza e demografico nel nord asiatico-siberiano, ha seguito il reale confine tra la massa dell'Asia continentale e la realtà geopolitica detta Eurasia, di cui l'Europa non rappresenta che l'appendice peninsulare a ovest. In una moderna visione imperiale pluricontinentale, Europa e Siberia rappresentano una continuità territoriale geopolitica solo astrattamente separata nella geografia scolastica dal rilievo uralico. Il vero confine storico, etnico, geopolitico tra Asia ed Europa corre sulla linea che, dalle montagne del Caucaso, attraverso il Caspio e i deserti dell'Asia centrale passando per gli Altaj e l'Amur-Ussuri, sfocia nel mare del Giappone. La vera Asia «gialla» è a sud di questa linea, suddividendosi poi in entità subcontinentali come

l'area islamica-mediorientale, il subcontinente indiano, l'Indocina, le isole. L'Asia siberiana, immenso territorio semideserto è il naturale prolungamento dell'Europa (e/o viceversa). L'*integrazione economico-politica tra l'attuale spazio russo* (a parte il centro Asia mussulmano) *e il continente europeo è lo sbocco indicato dalla geopolitica*. L'imperialismo russo, ereditato dagli zar e modernizzato-ideologicizzato dal potere sovietico appare ben conscio di ciò: l'obiettivo strategico è l'Europa. Ma per puntare al suo aggiramento e strangolamento deve seguire la tradizionale politica espansionistica zarista diretta allo sbocco nei mari caldi (Mediterraneo, Oceano Indiano) con una politica «contravvolgente» in Asia e Africa per aggirare il «cordone sanitario» (!) statunitense.

Da parte loro gli Stati Uniti hanno proseguito nei secoli una direttrice espansiva da est a ovest (il Far-West della civilizzazione americana), che ha portato i primi coloni dalle coste atlantiche fino alla California e al Pacifico e da lì nelle Haway, nelle Filippine e in Asia stessa, dopo aver sconfitto un Giappone fautore dell'indipendenza asiatica dal colonialismo bianco e di un Nuovo Ordine asiatico: l'Asia agli Asiatici. Il fronte europeo nella II guerra mondiale rappresentò per gli USA un campo di battaglia secondario, necessario a coprirsi le spalle e a impedire l'unificazione del Vecchio Continente sotto guida tedesca (o egemonia sovietica). La marcia asiatica degli yankees si è arrestata in Indocina, con conseguente *crisi* di identità di una nazione imperialista che ha trovato il punto limite di espansione politico-militare-ideologica tra le paludi indocinesi. Creazioni geopoliticamente artificiali e artificiose come la NATO, la SEATO o la defunta CENTO furono create esclusivamente in funzione della difesa del territorio metropolitano degli Stati Uniti. La NATO ha trasformato l'Atlantico in un lago americano, nel «Mare Nostrum» statunitense dove il civis americanus regna incontrastato o quasi. In tale prospettiva geopolitica planetaria, l'Europa non è altro che la «terza sponda» statunitense (e l'Italia «marca di confine» periferica), destinata nei piani della Casa Bianca ad assorbire l'impatto militare e nucleare di un potenziale attacco sovietico; come del resto la «cintura» di Stati satelliti dell'Europa orientale dovrebbe assorbire l'impatto della reazione occidentale contro l'URSS. Dall'altra parte del mondo la stessa funzione-cuscinetto è assolta dalla striscia di isole e penisole asiatiche (Giappone, Corea del Sud, Taiwan, Indocina — fino al 1975 —, Filippine, Indonesia, Malesia, Oceania): Stati che assicurano la difesa dell'America completando uno schieramento che vede la piattaforma continentale americana al centro ben protetto del sistema di difesa.

I domini asiatici dell'URSS assolvono la funzione speculare per i russi bianchi. Le zone dove i due imperialismi vengono a più diretto attrito a danno dei piccoli popoli, sono terreno privilegiato di sperimentazione per gli arsenali dei grandi (Medio Oriente; Iran-Iraq; Afghanistan ecc...).

In un altro contesto, si deve considerare la conflittualità tendenziale degli Stati in posizione che potremmo definire «a scacchiera» o di «accerchiamento alternato»: uno Stato tendenzialmente in attrito con il confinante è naturalmente portato ad allearsi, a fini di accerchiamento, con un

terzo Stato (specie se non confinante con il primo) che confini con il territorio avversario. Il tutto in un sistema di alleanze a scatole cinesi per cui gli interessi degli Stati più o meno direttamente assoggettati (in strutture come la NATO e il Patto di Varsavia) sono subordinati a quelli dello Stato egemone. Fino ad arrivare a usare i propri uomini e strutture militari come truppe coloniali per combattere le guerre dei padroni imperialisti (es.: Cubani in Africa per la Russia; Italiani in Libano per gli Stati Uniti ecc...).

Un'altro aspetto da considerare ci è offerto dalla rivalità oggettivamente derivante dalla geopolitica tra potenze continentali e potenze marittime, tra «Heartland» e «World Island», per usare la terminologia del profetico geografo inglese Sir Halford Mackinder (1861-1947)[4]. Egli afferma: «[...] Esiste una gran massa di terre circondate dall'oceano [...] l''Isola del Mondo' con all'esterno potenze marittime, ricche e popolate e all'interno vaste distese spopolate e difficilmente accessibili. Il cuore [...] corrisponde alla parte settentrionale e interna dell'Eurasia, estesa dalla costa artica ai deserti del centro, e a occidente fino all'istmo ponto-baltico». E Mackinder aggiunge, anticipando la storia contemporanea: «Chi detiene l'Europa orientale comanda all'Heartland; chi detiene l'Heartland tiene l'isola del mondo; chi detiene l'isola del mondo comanda il mondo».

La potenza marittima per eccellenza (ma oramai il primato è insidiato) sono gli Stati Uniti.

Potremo allora affermare che, anche sotto l'aspetto geopolitico e della *Realpolitik*, i destini degli Europei si separano nettamente e si contrappongono a quelli d'oltre oceano, per la salvaguardia stessa della loro esistenza.

Non saremo, pena l'annientamento, lo scudo (pronto a incassare i colpi) dietro il quale i mercanti di Wall-street possano proseguire indisturbati la loro politica di rapina universale. Al contrario, il nostro interesse e spazio vitale è a est, verso l'unificazione europea e l'integrazione euro-asiatica — che è poi l'interesse stesso dei popoli sotto l'egemonismo russo-sovietico. Il popolo russo medesimo deve comprendere che, solo invertendo la direzione politica esterna dall'espansionismo mondiale alla colonizzazione interna della grande Siberia assieme a tutti gli Europei, potrà sottrarsi al destino tragico che il potere mondialista gli ha riservato: subire l'impatto demografico e geopolitico dell'Asia, con un miliardo e oltre di Cinesi. La geopolitica come la fisica aborre il vuoto; e attorno al vuoto del centro e nord siberiano, il «Pivot della storia», si giocheranno i destini del mondo per la supremazia planetaria.

Anche per questo la funzione espansionistica del marxismo sovietico ha esaurito la sua funzione. Se per oltre mezzo secolo il marxismo filosovietico è stato utilizzato dalle autorità del Kremlino ai fini di una politica imperiale espansionistica (utilizzando le «quinte colonne» nei vari Paesi presi di mira), *oggi le nuove élites russe militari e tecniche* devono rendersi conto che, superata l'èra degli ideologismi, la pregiudiziale pseudo-ideologica del «profeta di Treviri» finisce per generare l'effetto contrario. Il «socialismo reale» moscovita favorisce soltanto la contropropaganda oc-

cidentale dei banchieri di New York, la quale a sua volta alimenta il complesso di accerchiamento russo. I superimperialismi mondiali quindi si sostengono a vicenda, si giustificano reciprocamente, si perpetuano nei decenni. *Ma è ancora e sempre nelle banche e nelle sinagoghe di New York, d'America e di... Tel Aviv che si decidono i destini del mondo.*

L'Europa da parte sua non può sperare in un'effettiva autonomia e indipendenza politica, economica, militare se, pur essendo libera e unita, si arroccasse in difesa su questo scoglio sovraffollato, demograficamente decadente, che si protende tra Baltico, Mare del Nord e Mediterraneo-Mar Nero. L'Europa dei dieci, delle vacche e delle patate, è una truffa oramai palese; l'Europa da Brest a Bucarest o anche dall'Atlantico agli Urali una chimera destinata a soccombere o, nella migliore delle ipotesi, a vivacchiare quale ancella dei popoli più vitali ed energici.

L'unica Europa vitalmente possibile è l'*Eurasia*: l'Eurasia da Rekjavik a Vladivostok! L'Europa libera dei liberi popoli, l'Europa signora dell'Heartland, padrona dei mari; l'Europa nazional-popolare e rivoluzionaria, vindice della libertà di tutti i popoli della terra in lotta contro il supersistema mondialista di sfruttamento e schiavitù. *Per realizzare tutto questo, negli anni e nei secoli a venire, l'integrazione economica, politica, militare con la Russia è una necessità assoluta e inderogabile di sopravvivenza, voluta dalla storia e tracciata dalla geopolitica. Dipenderà da noi Europei se ne faremo parte come liberi compartecipi di un impero pluricontinentale, o come schiavi che hanno solo cambiato di padrone.*

I fini (l'estuario della storia)

Comunque, il fine primario della lotta politica interna ed esterna è oggi la *liberazione nazionale europea* dagli occupanti, sia per le singole entità locali e nazionali europee, sia per l'intero continente nel suo complesso: per creare un'Europa *libera, unita, difesa* e per favorire le lotte di liberazione nazionale dei popoli di tutto il mondo. La misura della credibilità di ogni forza politica, culturale, sindacale per un radicale cambiamento della società e per il ristabilimento di una autentica, ossia *giusta*, pace internazionale, passa attraverso l'effettiva lotta contro i due superimperialismi mondiali, il russo e l'americano — quindi presuppone l'abbattimento totale e definitivo del sistema mondialista di spartizione e colonizzazione del pianeta creatosi ad Yalta; è ovvia la necessità dell'eliminazione dei governi-fantoccio imposti dagli imperialisti in Europa, Asia, Africa e America Latina.

* * *

Obiettivi immediati:

1. Denuncia del patto di non-proliferazione nucleare, che impone lo status quo da parte delle potenze già in possesso dell'arma atomica ai popoli inermi, per rafforzare il ricatto nucleare e la sudditanza politica nell'èra atomica. Come corollario:

1a. *Eliminazione di tutte le clausole sugli armamenti*, clausole jugulatorie dettate dalle potenze vincitrici della II guerra mondiale alle nazioni sconfitte perché non potessero autonomamente provvedere alla propria difesa,

subordinandosi così alla potenza militare egemone nell'area di spartizione assegnata.

2. *Smantellamento delle basi missilistiche* straniere sul territorio nazionale, nonché di tutte *le basi militari*, aeree, navali e terrestri delle potenze occupanti. Queste, lungi dal rappresentare una difesa del continente dall'opposto imperialismo, sono strumento di ricatto interno, un pugnale alla schiena con cui gli imperialisti si fanno scudo delle piccole nazioni (come dicemmo precedentemente) per evitare che la concorrenza diretta si muti in scontro frontale aperto. In tale situazione, i popoli d'Europa rischiano di divenire il campo di battaglia e sperimentazione dei due colossi atomici, con il pieno consenso degli asserviti governi-fantoccio e delle cricche collaborazioniste la cui esistenza da quelli dipende completamente; l'Europa sarebbe allora la prima linea (e il vivaio di truppe coloniali) di superpotenze desiderose di scaricare altrove dal proprio territorio la forza distruttiva dei surplus militari da loro stesse accumulati in decenni: il genocidio atomico fase ultima dell'imperialismo. In questo contesto, le forze nazionalpopolari riconoscono fermenti positivi nella mobilitazione di massa dei movimenti pacifisti ed ecologici d'Europa; ma è pur vero, realisticamente parlando, che il movimento pacifista (italiano e francese in specie), oltre a subire la strumentalizzazione partitocratica (quei partiti che sono 'agenti politici' nazionali delle forze d'occupazione) dovuta anche a una mancanza di 'cultura politica' autonoma e autoctona, è ben lungi dall'avere piena coscienza dei dati reali dello scontro in atto. L'attuale movimento pacifista, nella proporzione in cui abbraccia un pacifismo totale e indiscriminato, non aderendo quindi alle lotte di liberazione dei popoli del mondo contro gli imperialismi, si rende *automaticamente* fattore di conservazione dei blocchi armati e quindi, *oggettivamente*, arma di riserva dell'occupazione statunitense (e/o sovietica) sul territorio nazionale. Occupazione anche 'mentale' e culturale, da cui poi i pacifisti traggono gli elementi della loro visione del mondo: consumismo e materialismo a livello societario, democrazia borghese, individualista e partitocratica a livello politico, umanitarismo cristiano ed egualitarismo nonché pietismo moralisticheggiante a livello individuale — il tutto finalizzato a un pacifismo di tipo borghese-mercantilistico e progressista proprio a civilizzazioni decadenti e imbelli.

3. *Uscita dalla NATO e liquidazione dei blocchi imperialisti.* L'alternativa esiste. L'alternativa alla suicida politica atomica dei blocchi imperialisti, è il blocco dei popoli europei e delle nazioni liberate del cosiddetto «terzo mondo». *Noi non siamo equidistanti dalle due superpotenze neo-colonialiste moderne, bensì egualmente ed equamente in lotta contro di esse.*

Ma l'Italia, per esempio, fa oggi parte del blocco statunitense occidentale, è soggetta all'egemonismo yankee e, per suo tramite, al capitalismo finanziario e industriale delle multinazionali. È quindi evidente che, senza cadere nell'abbraccio interessato dell'orso moscovita, dovremo misurarci e lottare prima di tutto per liberarci dalle granfie dell'avvoltoio d'oltre Atlantico. *Il «Grande Satana» del mondo moderno, il dèmone malefico americano, è il nemico principale. Noi rifiutiamo totalmente e in blocco la*

mentalità americana, la pseudo-cultura americana, il consumismo americano, la democrazia borghese e il colonialismo economico degli americani. Noi rifiutiamo di sottostare al dollaro e ai missili degli americani.

Al popolo americano, anch'esso vittima (seppur privilegiata) del potere delle multinazionali, diciamo soltanto: «lasciateci liberi di scegliere la nostra vita, il nostro tipo di civiltà. No all'*american way of life!*». Del resto le esperienze vietnamita, afghana, iraniana ci hanno insegnato alcune cose preziose. Per esempio, che l'America non è la garante dell'indipendenza dei popoli *nemmeno* dall'egemonismo sovietico. L'America ha abbandonato, mercanteggiando il proprio interesse sulla pelle di milioni di uomini, i propri alleati quando questo rappresentava un vantaggio o le evitava uno svantaggio diretto. La parola e la garanzia degli Americani non valgono la carta su cui son scritte. I piccoli popoli, quando sono uniti da una fede nella libertà nazionale e armati di volontà e coraggio, *possono tenere in scacco le grandi potenze*, respingerle, batterle eliminando anche i governi-fantoccio, marionette comico/tragiche manovrate dagli invasori. Lo ripetiamo: il nostro *nemico principale* è rappresentato dagli Stati Uniti d'America e dai suoi scherani di qualsiasi partito.

4. *Uscita dall'O.N.U.* e dagli organismi internazionali similari. Creato alla fine della II guerra mondiale per garantire anche sotto il piano formale la spartizione del mondo tra le grandi potenze, l'Organizzazione delle Nazioni Unite ha fatto propria sia la filosofia cosmopolita-internazionalistica propria alle multinazionali finanziarie e industriali che condizionano i governi (e, tramite questi, i destini dei popoli), sia la garanzia dello status quo ante creatosi dal '45 in poi — la pax sovietica del marxismo e quella statunitense del dollaro, insieme la pace atomica del terrore e ricatto. Resosi volta a volta strumento in specie statunitense e filosionista di guerre e ingiustizie, l'O.N.U. è fallito completamente nella sua pretesa funzione fondamentale, il mantenimento della pace tra le nazioni. Infatti, mentre le grandi potenze risultano svincolate da qualsiasi imposizione e controllo — tramite il diritto di veto dei cosiddetti «cinque grandi», con cui essi si arrogano di bloccare ogni risoluzione a loro sfavorevole —, non c'è conflitto tra piccoli popoli e nazioni che l'O.N.U. sia in grado di bloccare o risolvere, quando addirittura le cosiddette «forze di pace» non rappresentano esse stesse fattore di instabilità e di guerra a favore di una parte belligerante contro l'altra (come nella situazione interna libanese).

5. *Uscita dal fondo monetario internazionale*, organo di asservimento economico-finanziario al capitalismo nordamericano e occidentale, nella sua fase neo-colonialista postindustriale. Una nazione interessata al vero benessere del popolo e all'indipendenza totale dovrà rigettare ogni fisima neo-keynesiana strumentalizzata ai fini del potere bancario mondialista, e perseguire invece una politica economica *autarchica* (a livelli continentali), l'azzeramento del debito estero, la nazionalizzazione di banche e grandi industrie di interesse vitale e una rigorosissima politica di *non indebitamento*, utilizzando anche lo scambio diretto di prodotti (vedi l'esempio dell'Albania). Non esiste libertà politica per le nazioni debitrici. In tale contesto sarà favorito il ritorno della manodopera nazionale nel Paese,

incoraggiato l'investimento interno, punite con severità esemplare le fughe di capitali e ogni tentativo di sottoporci al controllo straniero, garantita la dignità e sicurezza dei nostri lavoratori all'estero.

* * *

Il fine uniconvergente di tutta la nostra azione politica internazionale è la liberazione totale del territorio nazionale, italiano ed europeo, la creazione di una *terza forza* che dissuada gli imperialisti dalla loro folle politica avventurista di distruzione, la predisposizione di uno *spazio vitale strategico* indispensabile alla sopravvivenza di una grande nazione moderna, l'aiuto responsabile a tutti i movimenti di liberazione nazionale e a tutti gli Stati e i popoli del Mediterraneo, dell'Africa, dell'Asia, dell'America Latina ecc... Alla contrapposizione apparente del bipolarismo est-ovest, mascherato da scontro politico-ideologico, opponiamo il concetto di un asse nord-sud tra Europa e Asia/Africa/America Latina in funzione antimperialista.

Per quanto detto sopra, siamo poi ben consci che ai due fronti, russo e americano, sui quali combattere se ne aggiunge un terzo, sotterraneo e interno al tessuto stesso della nazione come un cancro roditore; fronte le cui forze politiche e sociali non sono che la manifestazione esteriore del 'governo mondiale' agente per interposte figure. *A questo noi opponiamo il terzo fronte delle élites rivoluzionarie che preparino l'avvento del terzo e nuovo millennio.* Le forze di liberazione dovranno quindi costituire nei territori sottratti al nemico il corpo dei soldati politici, nocciolo duro della comunità nazionalpopolare rivoluzionaria. Questa a sua volta organizzerà nei territori ancora soggetti (direttamento o indirettamente) all'imperialismo e in quelli di recente liberati la *guerra totale di popolo.*

L'Europa-Nazione considererà *essenziale* alla propria stabilità e sicurezza: la ristrutturazione interna e la più ampia autonomia (nel quadro rigoroso dell'unità continentale) delle differenti unità etniche, linguistiche, storiche, economiche, religiose ecc... del composito mosaico europeo — superando quindi gli artificiali confini e divisioni del vetero-nazionalismo ottocentesco, borghese e capitalistico.

Se il sovversivismo mercantilistico della crassa borghesia europea degli ultimi secoli ha disegnato la carta d'Europa ai suoi fini funzionali di mercato e di produzione, la Nuova Europa ridarà alle minoranze etnolinguistiche, alle comunità autonome etno-territoriali situate in contesti mono o plurinazionali, la dignità della propria specificità storica, delle proprie tradizioni culturali, dell'uso dell'idioma locale, in una visione organica e perciò unitariamente vitale del generale interesse dell'Europa Unita.

Sul piano internazionale l'Europa-Nazione favorirà la medesima politica di libertà e collaborazione tra tutti i popoli e le genti; favorirà, per esempio, l'unità culturale arabo-islamica nella prospettiva di un'ampia intesa e collaborazione mediterranea e afro-asiatica fino alla creazione di una «sfera di coproduzione» del Vecchio Continente che trova nel Mediterraneo (mare di interesse vitale strategico per i paesi rivieraschi, quindi chiuso alle flotte imperialiste) il punto concentrico di interessi e di civiltà.

Il tutto, ovviamente, promovendo lo sviluppo separato delle singole realtà culturali autoctone, e il ritorno delle popolazioni sradicate dalla guerra, dalla miseria, dalla rapacità capitalistica nel seno dei rispettivi Stati di provenienza. L'Europa agli Europei, l'Asia agli Asiatici ecc... È evidente, per esempio, che un fenomeno come il sionismo militarista di Israele, lungi dall'essere il non richiesto «baluardo» orientale di un presunto «occidente», rappresenta invece fattore di perturbazione nell'area mediorientale e mediterranea — aree che, ripetiamo, debbono considerarsi vitali per il fronte di difesa sud-ovest dell'Eurasia. Nei confronti dell'Africa, anch'essa interessata a scrollarsi di dosso la sciacallesca tutela delle due superpotenze, l'Europa unita favorirà un armonico sviluppo economico di tutto il Continente Nero, la difesa di tradizioni e specificità locali sconvolte dalle artificiose suddivisioni confinarie che spesso spaccano unità etno-culturali secolari per riaggregarle ad altre, a loro completamente estranee. In Asia saranno appoggiate tutte quelle forze che, *svincolatesi da vuoti ideologismi d'importazione*, vorranno sinceramente contribuire all'edificazione di un Nuovo Ordine Asiatico e mondiale, basato sulla effettiva autodeterminazione dei popoli, tenendo conto degli interessi vitali delle grandi culture e civiltà (Giappone, Cina, India ecc.). In America Latina infine, dal Rio Grande alla Terra del Fuoco (regioni unite all'Europa da saldissimi vincoli di sangue, di lingua, di religione, di storia e cultura) sarà favorita in tutti i modi l'unità di tutti i popoli di lingua iberica in lotta contro l'imperialismo nordamericano (autogiustificante oggi la sua intromissione con quella del concorrente sovietico nei Caraibi). Qui come in nessun altra parte del mondo gli yankees, i «gringos» nordamericani, impongono l'arrogante monopolio del loro potere economico-militare, fino a collaborare ad aggressioni dirette (in Centro-America, nei Caraibi) o indirette (conflitto anglo-argentino per le isole Malvinas occupate dagli inglesi). In questo continente la lotta all'imperialismo del nord si identifica e si fonde con la lotta a governi corrotti al soldo delle multinazionali del dollaro; marionette in divisa, venduti e traditori al soldo dei mercanti di armi ai quali, d'altra parte, le formazioni di ispirazione marxista e filosovietiche offrono la scusa e il destro per la più feroce repressione dei movimenti autenticamente rivoluzionari, amanti della libertà e indipendenza nazionali.

Come sempre i due superimperialismi mondiali si autogiustificano e sorreggono a vicenda: nemici mai, concorrenti spesso, complici sempre! A questi e ai loro ispiratori occulti contrapponiamo i tre fronti di tutti i popoli della Terra amanti della Libertà. *Fino alla vittoria, sempre!*

---

[*] Così lo definì il senatore Terracini, nel corso di una interrogazione parlamentare (il cui testo è qui riportato a pag. 361). Cfr. per tale pubblicazione, gli atti del processo Freda, avanti al tribunale di Padova (1963-1967).

[**] Vedi varie pubblicazioni delle edizioni di Ar (in particolare, l'introduzione a: Julius Evola, *La dottrina aria di lotta e vittoria*, 1970). Cfr. gli atti del processo Freda (e altri) avanti alla corte d'assise di Trieste, per apologia sovversiva etc. (1970-1981).

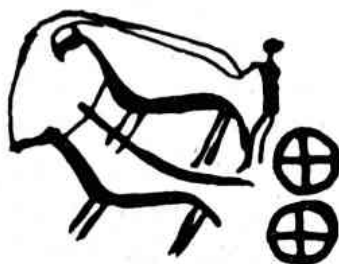
[***] Vedi varie pubblicazioni delle edizioni di Ar (in particolare, l'appendice a: AA.VV.,

L'aggressione sionista, 1970). Cfr. gli atti del processo Freda (e altri), avanti alla corte d'assise di Catanzaro, per associazione sovversiva etc. (1971-1981).

[1] Sorretti a esempio da «miti capacitanti» vissuti quali realtà vitali in atto, nonché da mitologie nazionali come storia patria reinterpretata.

[2] Un esempio: gli Stati Uniti (cioè il potere mondialista per loro) hanno più volte avuto l'occasione di eliminare il presunto «nemico» sovietico, ma *non l'hanno mai fatto*, anzi... Il vacillante regime bolscevico-leninista fu salvato dalle armate bianche con i denari delle banche ebraiche americane; il regime stalinista dalle divisioni europee, accolte quali liberatrici, con gli armamenti e i prestiti americani nella II Guerra Mondiale; il dominio sovietico sull'Europa dell'est con il non intervento USA, anche quando soltanto questi ultimi possedevano l'arma del ricatto atomico ecc. ecc.

[3] Cfr. Elio Migliorini, *La terra e gli stati*, Liguori ed.

[4] Cfr. Elio Migliorini, *op. cit.*, cap. 1°, pp. 14 e segg.

Valeria Marini

J. de Maistre e la rivoluzione francese

I Lettori più vecchi ricorderanno certo che nel 1964, contemporaneamente all'uscita del Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane, *le edizioni di Ar preannunciavano la pubblicazione del* Saggio sul fondamento delle costituzioni politiche, *di Joseph de Maistre. (Allora, in quegli anni, proprio nessuno pensava di pubblicare il reazionario de Maistre...) La mancata stampa di quest'opera da parte nostra non va attribuita a un ripensamento in nome dell'"ortodossia' (se così fosse stato, non avremmo in seguito pubblicato le opere del Malynski), ma solo a fastidiosi motivi pecuniari. I membri del gruppo di Ar di allora erano molto giovani, quasi tutti studenti e impiegarono alcuni anni per 'onorare' le cambiali emesse per onorare il conte de Gobineau (Quando poi riprendemmo le pubblicazioni, il* Saggio *del de Maistre era già apparso per i tipi di altra Editrice). E allora, in quegli anni '60, il santuario dottrinario che ci eravamo eretto con i 'materiali' disponibili (compresi quelli di recupero, se si vuole) custodiva il nostro entusiasmo anche per le idee di Joseph de Maistre. Lo scritto che segue, perciò, è stato suggerito alla nostra camerata prima che da... rispetto delle minoranze (alludiamo alla frazione «cattolica-tradizionalista» dei nostri Lettori), da riguardo dell'età — la nostra di quegli anni, con i suoi sentimenti intrisi anche di 'sanfedismo'.*

* * *

«Più si esaminerà il gioco dell'azione umana nella formazione delle costituzioni politiche, più ci si convincerà che essa vi entra solo in maniera indefinitamente subordinata, o come semplice strumen-

to». «Il secolo XVIII, che di nulla si rese conto, non dubitò di nulla: è la regola; e non credo che esso abbia prodotto un solo giovincello di qualche talento che, uscendo dal collegio, non abbia fatto tre cose: una neopedia, una costituzione e un mondo». (Joseph de Maistre).

L'aspetto più conosciuto e, per alcuni, il più interessante nell'opera di scrittore di J. de Maistre riguarda la critica rivolta alla rivoluzione francese. Conoscere questa critica è quindi necessario per comprendere rettamente il pensiero demaistriano.

Per primo, de Maistre individua in questo *evento satanico e diabolico* un'epoca e non un semplice 'fenomeno', come alcuni suoi contemporanei credono. La rivoluzione francese è una frattura storica che va ben oltre i singoli avvenimenti che la caratterizzano e che sono limitati nel tempo e nello spazio. Un ritorno, quindi, all'Ancien Régime diviene impossibile.

La rivoluzione francese va dunque, per de Maistre, analizzata e studiata nei minimi particolari. Il conte savoiardo ricerca le cause che l'hanno preparata, le idee filosofiche, i motivi storici che ne sono a fondamento, tenendo sempre presente il grande 'demiurgo', la 'Provvidenza'. Solo attraverso la sua azione si è potuta avere la rivoluzione, come 'atto di giustizia e di rigenerazione necessario'. La Provvidenza, e i modi attraverso cui essa agisce sono espressione del piano divino nel mondo. Essa vuole sì punire gli uomini che si sono allontanati dai Valori spirituali, ma contemporaneamente intende purificarli.

De Maistre ricerca inoltre quelle idee che, dando il primato a una ragione astratta invece che generale, creano un uomo indipendente dal Principio Assoluto: l'uomo della Dea Ragione. In particolare queste idee vengono individuate nel *Protestantesimo, nella nuova concezione della scienza*, nella *filosofia illuminista.*

La Riforma protestante diviene oggetto dell'aspra critica di de Maistre perché egli la considera il primo motivo di decadenza, non solo dell'uomo, ma anche dello Stato. Essa dà inizio a un processo che favorirà l'uso della ragione a scapito della Fede, la quale perderà la forza di coesione sociale snaturandosi in una credenza individualistica, separata dalla Tradizione, dalla gerarchia ecclesiastica, dall'insegnamento della Chiesa cattolica. La Riforma è perciò colpevole di aver propagato la 'ragione particolare' a scapito di quella 'generale'.

La Riforma non si limita alla sfera religiosa, ma invade l'ampio territorio dell'organizzazione sociale. Essa rappresenta l'inizio di quel movimento che si svilupperà, in maniera più o meno latente, per tutto il 600 e 700, fino a esprimersi integralmente nella rivoluzione francese. Come scriverà Malynski: «La Rivoluzione era già contenuta nella Riforma, l'una stando all'altra in rapporto diretto di causa ed effetto»[1].

Anelli di congiunzione tra la causa scatenante (la Riforma) e l'effetto (la Rivoluzione), sono la filosofia illuminista e la nuova scienza, rappresentate la prima da Locke[2], la seconda da Bacone. Per quanto riguarda la scienza, de Maistre sostiene l'affinità che deve esistere tra *vera scienza* e

vera religione; solo attraverso la vera religione (quella cattolica) la scienza può progredire.

De Maistre approfondisce il suo pensiero anche sul perché lo Stato sorto dalla rivoluzione francese sia inaccettabile, sostenendo la sua illegittimità. Illegittimità che nasce dalla negazione del legame tra ordine superiore trascendente e organizzazione politica di una nazione. È impossibile, per de Maistre, negare un tale nesso, come ha fatto invece la rivoluzione. Una nazione non può sorgere dal nulla per semplice opera umana.

Questo pensiero diventa chiaro nella critica demaistriana alle costituzioni e alle leggi (critica sviluppata nelle *Considérations* e, più ampiamente, nell'*Essai*) formulate dagli uomini, e nel tener fermo il principio che la Sovranità ha un fondamento divino.

L'impossibilità di Costituzioni scritte deriva dall'essere queste fondate su assiomi razionali: le leggi scritte non possono definirsi vere sanzioni se non le si suppone emanate da una volontà superiore, così che il loro carattere essenziale è di non essere volontà di tutti.

La Costituzione, la vera, legittima Costituzione ha Dio stesso come ispiratore, e si esprime attraverso legislatori che sono «uomini straordinari»[3], i quali raccolgono in poche leggi (più una nazione scrive — sottolineerà de Maistre — più è debole) non solo il volere divino, ma anche il tempo, la storia, la tradizione, che ne formano la sostanza vivente. Appare così, anche nel concetto di legittimità dello Stato, l'idea di tempo e storia, basilare per de Maistre, il quale ritiene che la storia è la 'politica sperimentale', e sostiene che Dio si spiega «per mezzo del suo primo ministro al dicastero di questo mondo: *il tempo*».

Il riferimento a tempo e storia significa non staticità, ma un procedere continuo, un divenire che si arricchisce costantemente. La storia risulta anche mezzo, e non solo coefficiente, di spiegazione degli eventi e delle epoche.

Impossibilità di costituzioni e leggi scritte, impossibilità di un allontanamento dalla religione, nonché dalla tradizione di un popolo, impossibilità anche di concepire la Sovranità come creazione umana. La Sovranità, per de Maistre, è sacra, e proprio in relazione a questa sacralità si dimostra pure *infallibile, inviolabile, assoluta.* Tali caratteristiche della Sovranità, che fanno di questa un'idea-forza[4] vengono, nel dominio storico, incarnate dalla Monarchia — riconosciuta come l'unica forma di governo adatta a una nazione[5], l'unica forma che abbia autorità, e quindi capacità di opporsi al caos[6].

Sottolineiamo che, per de Maistre, ciò è possibile solo in quanto la Monarchia ritrova il proprio rapporto di dipendenza da un Principio trascendente, religioso, non umano[7]. Per questo l'attentato contro la Sovranità e la Monarchia è «uno dei più grandi crimini che si possano commettere»[8]. Crimine che è stato commesso dalla rivoluzione francese.

[1] E. MALYNSKI, *La guerra occulta*, p. 30.

[2] Erroneamente si pensa che de Maistre imputi a Voltaire la diffusione della filosofia illuminista. In effetti il Savoiardo vede come ispiratore di questa filosofia soprattutto il '*Saggio sull'intelletto*' di Locke.

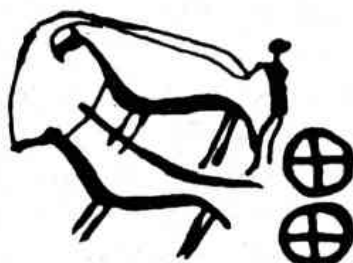
[3] «Uomini straordinari che forse appartengono soltanto al mondo antico e alla giovinezza delle nazioni» (*Essai*, p. 26).

[4] Un'idea perciò valida sempre, e in presenza di qualsiasi forma di governo, compreso quello rivoluzionario.

[5] De Maistre analizzerà, a sostegno di questa sua tesi, anche altre forme di governo quali la Monarchia elettiva, la Repubblica, lo Stato contrattuale, sviluppando in quest'occasione interessanti concetti (sul rapporto tra la volontà del popolo e quella del re, sul problema della partecipazione al governo etc.).

[6] Cfr., a questo proposito, quanto afferma J. Evola in «*Mistica della Monarchia*»: «Il fondamento essenziale di ogni vera Monarchia è, infatti e appunto, una *mistica*, una sua sacralità reale e tradizionale che da nessuna altra forma di reggimento politico saprebbe essere rivestita[...] Se noi cerchiamo la più alta giustificazione tradizionale della regalità, noi la troviamo in una concezione, secondo la quale lo Stato (e ancor più l'Impero) ha un suo significato e una sua finalità trascendente, appare come un trionfo del *cosmos* sul *caos*, come una formazione efficace operata da una forza dell'alto[...] in seno all'elemento naturalistico del *demos* e, in genere, a tutto ciò che è semplicemente etnico, biologico e, in senso stretto, 'umano'».

[7] Il concetto demaistriano di 'uomo' (l'uomo astratto e irreale dell'Illuminismo) è negativo. L'uomo da solo non può né vivere, né decidere. Egli è «la cazzuola che si crede architetto» (*Essai*, p. 41). Per de Maistre esiste invece l'uomo reale che vive in comunità, il popolo inteso non come semplice agglomerato di individui, ma soprattutto e prima di tutto come connessione spirituale, intessuta di elementi storici e metastorici, caratterizzata da una forma etica, dagli eventi storici della nazione.

[8] *Considérations*, p. 72.

Gruppo di Ar
Una ricerca sul legittimismo

Un membro del gruppo di Ar sta attualmente conducendo uno studio sulle guerre civili del secolo XIX nell'Europa occidentale. Ne pubblichiamo lo schema orientativo, invitando contemporaneamente i Lettori che nutrono interessi affini a porsi in contatto con noi, cooperando a una ricerca bibliografica selettiva di opere che riguardino: 1) la Chouannerie; 2) il conte di Chambord (Enrico V); 3) la storia economica della Francia dal secolo XVIII alla III repubblica; 4) la Massoneria francese nella rivoluzione. Ci riproponiamo di pubblicare il saggio entro il ...1989: sarà il nostro contributo alle 'celebrazioni' del duecentesimo anniversario della grande rivoluzione oligarchica.

* * *

La storiografia democratica moderna presenta due difetti principali. In primo luogo la sua impostazione, per quanto perfezionata sino al sofisticato per via della propria ispirazione 'scientifica' e analitica, si rivela sempre un'impostazione mùtila, monodimensionale, eccessivamente meccanica, sostanzialmente miope e priva di profondità. In secondo luogo

la sua mitizzazione dell'evoluzione e del progresso la porta a dimostrarsi faziosa, anche a prescindere dalle intenzioni di chi vi si dedichi.

Infatti alla luce speciosa di questa mitizzazione e per effetto della sua connaturata limitatezza, la storiografia corrente travisa completamente i moltissimi fenomeni che fuoriescono dai suoi schemi, e spesso li liquida trattandoli di sfuggita, senza degnarli dell'attenzione che meritano per la loro reale importanza.

Le conseguenze di questi gravi vizi, molteplici sul piano dell'informazione storica, convergono a questo risultato: si disconosce la storia nella sua complessità e, quindi, se ne traggono insegnamenti errati sotto il profilo non solo 'ideologico', ma anche operativo. Difatti, le analisi della realtà che derivano da una conoscenza storica di questo tipo appaiono insufficienti, e contribuiscono al fallimento di qualunque progetto politico che non sia, al massimo, lievemente riformista o che non si risolva in puro intellettualismo da salotto.

Si sente invece l'esigenza di un'autentica storiografia d'ispirazione tradizionale. A tutt'oggi tale storiografia vive di *spunti* più o meno brillanti, ma rimane ancor priva di connessioni omogenee e di metodo rigoroso. L'intento con cui è stato concepito il presente studio sulle guerre civili del secolo XIX nell'Europa occidentale è appunto quello di fornire un contributo coerente con questa storiografia.

Uno dei problemi principali riguarda la necessaria chiave di lettura degli eventi storici: scontro ideale e manifestazione metafisica; conflitto sociale; lotta tra diverse culture? Poiché ci rifacciamo all'impostazione tradizionalista, riteniamo che l'elemento fondamentale sia il primo, ovvero lo scontro ideale come espressione di un 'dramma' tra opposte 'valenze' metafisiche: indefinitamente più potenti e misteriose dei 'valori' umani e, in quanto tali, sovrastanti il dispiegamento spazio-temporale della realtà.

Ma non si può disconoscere un fatto essenziale. Quando prevale una tendenza tradizionale e trascendente, si realizza una complessità culturale e sociale organica e armonica. Quando invece prevale la spinta opposta, la società umana si disgrega, diventa preda di acuti contrasti interni, a volte leggibili pure come conflitti di classe; risulta in balìa di urti tra fazioni e tra ideologie e concezioni. Inoltre, diversi modelli culturali e anche etnici (germanico, slavo, giudaico-anglosassone, mediterraneo, meticcio) danno risposte diverse a problemi simili. Comunque, queste differenziazioni, questi attriti e queste conflittualità si dimostrano tutti secondari (derivati sia in ordine di qualità, sia in ordine di conseguenze) rispetto allo scontro ideale e metafisico che ne è origine e spiegazione ('giustificazione').

Rispondere tuttavia alle problematiche storiche moderne con questa *affermazione categorica*, svincolata dalla comprova in campo sociale, economico, politico e 'culturale', riesce insufficiente quando non pigramente ideologico. Riteniamo quindi opportuno osservare quei fenomeni che risaltano (con maggiore o minore stacco) dalla storia moderna (ossia nella fase che va dalla disgregazione dell'Europa ghibellina al trionfo mondiale della democrazia), situandoli nell''atmosfera' in cui si manifestarono e

cogliendone il senso metastorico che rivelano. Assumendo tale criterio, le differenze culturali ed etniche, i processi economici, le condizioni geopolitiche e i conflitti sociali vanno attentamente analizzati e valutati non come fattori storici elementari (in un certo senso, agenti originari), ma come forme generate (quasi per espansione) da archetipi metafisici. In ognuno di tali settori riesce infatti possibile sia ravvisare alcuni coefficienti dello svolgimento evolutivo-involutivo della storia moderna, sia avvertire la presenza di quegli elementi originari (metafisici) contrapposti e il grado di efficacia del loro agire.

Come nella sintesi culturale giudaico-anglosassone (e in minor misura nei modelli slavi e meticci) si può percepire l'irruzione delle principali potenzialità e attività antitradizionali, così una affine tensione scompaginante può essere colta nei conflitti sociali. Difatti la borghesia mercantile, l'aristocrazia di corte borghesizzata e il proletariato urbano generalmente obbediscono a una funzione disgregante e rappresentano la propria inclinazione costante in una cultura (di 'classe', secondo la terminologia marxiana) di tipo democratico-totalitario — mentre l'aristocrazia di spada, il contadinato e (con minor qualificazione) la borghesia rurale, generalmente si conformano a 'sentimenti del mondo' tradizionalisti e traducono la propria vocazione coerente in una cultura di tipo gerarchico-organicistico (che solo nell'ultimo secolo degenera in concezione reazionaria). Infine, la piccola borghesia, nella sua irrequieta ambivalenza, si concede a entrambe le influenze e riproduce le sue propensioni contraddittorie in una nevrosi ideologica — pur convertendosi a volte in ausiliaria del secondo fronte.

Considerando appunto questi 'dati' (questi centri, per impiegare un'immagine geometrica) e confrontandoli con i 'fatti' (le circonferenze descritte dai centri), ci proponiamo di studiare quei fenomeni 'essenziali' che nella storia moderna vengono taciuti, ridimensionati o snaturati. Così, la storia delle guerre civili nell'Europa occidentale del XIX secolo verrà sviluppata come storia critica dell'azione politica esercitata dalle formazioni legittimiste, come sommaria storia sociale, come sommaria analisi economica, come studio delle cause e degli effetti della rivoluzione oligarchica.

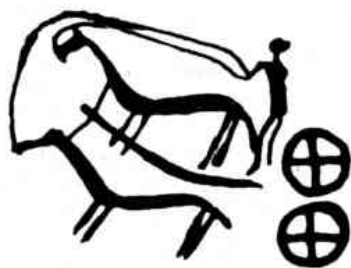
Le meravigliose ed eroiche pagine di guerra, alle quali sono del resto dedicate numerose opere, verranno soltanto citate in maniera quasi furtiva — il nostro proposito essendo quello non già di sventolare una bandiera, ma di ricostruire il significato degli eventi moderni di popoli, passati (dapprima lentamente, quindi violentemente) da dimensioni sociali e figure culturali quanto meno umanamente accettabili e idealmente giustificabili, alla violenza totalitaria susseguente alla rivoluzione oligarchica e democratica del secolo scorso.

Perché intendiamo trattare proprio la storia delle guerre civili nell'Europa occidentale del secolo XIX? Le ragioni sono molteplici. Innanzi tutto, queste guerre civili sono contemporanee e conseguenti alla rivoluzione oligarchica. Possono in tal modo offrire un quadro della verità storica del processo 'rivoluzionario': di come questo processo risulti esclusivamente

'elitario' (in senso negativo) e avversato dai popoli, e di come si dimostri responsabile dell'avvento capitalista e proletario, dei conflitti e degli odî sociali. Inoltre, conoscere il legittimismo, sopra tutto quando notevolmente 'evoluto' come nel caso del Carlismo, offre una possibilità ulteriore di comprendere le manifestazioni ideali e i riflessi concettuali del tradizionalismo moderno, e di interpretare lo stesso 'Fascismo' europeo. Infatti, influenze e... 'influssi' legittimisti, innestatisi su di un giovane fenomeno dalla natura bonapartista — e non privo di caratteristiche addirittura giacobine — sono intervenuti a comporre questa sintesi contemporanea del 'temperamento' antidemocratico — sintesi leggibile in termini e tratti diversi nei particolari fascismi europei. Per questi motivi il tema delle guerre civili del secolo scorso ci è apparso ricco di significato.

Verremo a rappresentare situazioni le cui linee essenziali si sono tracciate e sviluppate tutte nell'occidente europeo (Francia, Spagna, Portogallo, Italia); a considerare fatti che non furono eventi casuali o provocati da determinate circostanze sociali, ma atti decisi da Autori inconoscibili e compiuti da agenti conosciuti. Per rimanere nel 'quadrante' di questi ultimi, una precisa strategia della massoneria e dell'alta finanza 'liberò' infatti per ondate successive la corrente della democratizzazione. In questo disegno calcolò i vari fattori: questione etnica, modello culturale, diverse possibilità di sfruttamento, equilibri internazionali[1]. Venne prescelto l'occidente europeo nei confronti di un oriente socialmente più favorevole e di un centro-Europa in condizioni socioeconomiche non certo più ostili. Ma l'occidente, nei suoi popoli spesso privi di guide adeguate, rispose con resistenze armate e politiche che meritano di essere conosciute e valutate sia per quello che intesero, sia per quello che seppero significare.

---

[1] Le diverse possibilità di sfruttamento sono suscitate dalle particolari condizioni dei Paesi attaccati frontalmente dalla massoneria. Si tratta infatti, a esempio, quasi esclusivamente di Paesi possessori di colonie oltreoceano. Paesi, quindi, che oltre a divenire — in seguito alle loro crisi — preda dell'alta finanza, finiscono per rimettere a questa le proprie colonie. Un altro elemento è rappresentato dagli equilibri internazionali instaurati contro la Santa Alleanza e il concerto delle Nazioni, strutture portanti della politica antirivoluzionaria del principe di Metternich.

Nicola Cospito
Wandervogel, la rivolta di una generazione

Fin da bambini ci viene raccomandato di non essere invidiosi, di estirpare dentro di noi la mala pianta dell'invidia etc. Abbiamo l'im-

pressione che la funzione di questi delicati precetti sia quella non tanto di favorire l'estinzione del 'vizio capitale', ma di promuovere il senso di vergogna di provare invidia... Ogni tanto avvertiamo anche noi — per rispetto della nostra 'umanità' — questo poco edificante sentimento: non in tutta la sua intensità — per fortuna della nostra anima —, ma attenuato in una sorta di irritazione... E ce ne vergogniamo tanto da 'medicare' quest'ultima con il senso d'ammirazione che ci desta l'oggetto dell'invidia. Forse per placare una emozione del genere, gli Amici delle edizioni «Il Corallo», dopo aver curato il volume — degno sì s'invidia — di Nicola Cospito. I Wandervögel. La gioventù tedesca da Guglielmo II al nazionalsocialismo, *hanno persuaso l'autore a contribuire al numero speciale di* Risguardo *con il bel saggio che pubblichiamo. Quel che si dice un 'dono liberatorio': per purificare del cattivo sangue...*

* * *

Negli ultimi anni si è andati assistendo nell'ambito della storiografia a una serie di novità di notevole interesse. Se nel campo degli studi sul fascismo sono stati finalmente accantonati alcuni dei più grossolani e rozzi luoghi comuni che impedivano lo svolgimento di una indagine seria e condotta con criteri scientifici, per quanto riguarda il nazionalsocialismo e le sue origini culturali, l'attenzione degli storici e dei ricercatori si è appuntata in particolar modo su tutto quel filone di pensiero, impropriamente definito *negativo*, che affonda le sue radici nella serrata critica all'arido razionalismo illuminista e alle sue propaggini egualitarie e che trova la sua linfa vitale nel primo e nel secondo romanticismo. Da un lato il romanticismo che si sviluppò negli anni a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, quello dei circoli di Jena, di Monaco, di Heidelberg, di Berlino, con le sue proiezioni letterarie (i fratelli Schlegel con la rivista «Athenäum», Novalis, Hölderlin, Ludwig Tieck, Wilhelm H. Wackenroder) e filosofiche (Fichte, Schelling, Schleiermacher ecc.), il romanticismo delle guerre di liberazione (*Befreiungskriegen*) dall'oppressione napoleonica e dalla *inquinante* cultura francese intrisa di giacobinismo e che animò le organizzazioni studentesche (*Burschenschaften*) e ginnico-sportive (*Turnerschaften*) di Friedrich Ludwig Jahn ('*Babbo Jahn*') nella loro azione di riscossa nazionale, dall'altro quello di Richard Wagner e del circolo di Bayreuth con le sue visioni metapolitiche.

Senz'altro, se da questo punto di vista va riconosciuto il valore di opere come quella di Peter Viereck[1] e di George L. Mosse[2], che pure con i loro evidenti limiti interpretativi hanno saputo mettere a fuoco le molteplici connessioni tra romanticismo e ideologia nazionalpopolare, colui che meglio di ogni altro ha individuato il giusto ruolo del movimento della *Konservative Revolution*, nel recupero se non addirittura nella *rifondazione* dell'anima tedesca negli anni immediatamente seguenti la prima guerra mondiale, oltre le insulse civetterie pseudo-culturali della repubblica di Weimar, è stato Adriano Romualdi[3]. E proprio a quest'ultimo va riconosciuto il merito di avere correttamente interpretato il significato della

Jugendbewegung che si diffuse in Germania all'inizio del secolo, oltre il subdolo quanto infondato tentativo di una storiografia di parte, ammalata di intellettualismo, che aveva cercato di conferirle ad ogni costo un carattere liberal-democratico, facendo perno sulla partecipazione al movimento — per un periodo di tempo del resto molto breve — di uno scrittore di indiscussa vocazione democratica come Walter Benjamin che collaborò ad alcuni numeri della rivista «Der Anfang» (L'inizio) con lo pseudonimo di *Ardor*[4].

Tanto la Rivoluzione Conservatrice, quanto il Movimento Giovanile, parteciparono ampiamente di quell'*ethos* mistico-romantico che costituì non solo il substrato dell'ideologia *völkisch* e nazional-patriottica, ma anche l'anima, l'essenza stessa del nazionalsocialismo e della sua liturgia. Inoltre la *Jugendbewegung* — soprattutto oggi che la questione giovanile è di scottante attualità sia per le problematiche lasciate in sospeso dalle generazioni degli anni '60 e dalla loro rivolta abortita, sia per la cronica disgregazione psicologica e di costume che contraddistingue i modelli sociali di comportamento di una gioventù allo sbando, rassegnata al nulla e ad un'esistenza assai povera di significato, ma che in taluni settori comincia a manifestare segni evidenti di inquietudine — non manca di mostrare alcuni tratti di grande suggestione, in special modo per quanto si lega intimamente al discorso della necessità di procedere alla elaborazione o alla enucleazione di una cultura giovanile autonoma, di avviare una riforma pedagogica adeguata ai tempi e in definitiva di preparare le coscienze ad una *nuova contestazione*, questa volta davvero globale, in grado di distruggere e di ricostruire, e pertanto completamente svincolata dalle scolorite ideologie liberal-marxiste e dalla soggezione ai pregiudizi egualitari.

Del Movimento Giovanile Tedesco in Italia si sa poco o niente. Varrebbe la pena di domandarsi il perché di tanta disattenzione da parte della cultura e della germanistica ufficiale nei confronti di un fenomeno così importante e dalle innumerevoli implicazioni sociali, politiche e di costume, se la risposta non fosse di facile individuazione. Il Movimento Giovanile fu nei primi anni del Novecento un movimento di dura rivolta contro il mondo della liberal-democrazia e del socialismo apolide. Esso prese posizione contro i *nuovi dogmi* del razionalismo e del meccanicismo, contro i miti del progresso e della tecnica, contro la spersonalizzazione dell'uomo e la sua atomizzazione. Nel negare ad aborrire la civiltà urbano-mercantile alla quale oppose un modello sociale ed esistenziale che affondava le sue radici nei principi di sangue (*Blut*) e di terra (*Boden*) e nella genuinità del mondo contadino, nell'esaltare l'idale della *Volksgemeinschaft*, una comunità popolare concepita nella sua organica totalità, al di là delle divisioni e dell'odio dei partiti, la *Jugendbewegung* giunse ad individuare nel disprezzo del benessere e di ogni comodità, nello stile e nella disciplina militare, l'unica autentica e possibile alternativa alla mentalità piccolo-borghese. Nessuno stupore quindi se la germanistica dei nostri giorni non ha tempo per queste cose e se preferisce affaccendarsi con le perversioni psico-sessuali di un Fassbinder e di uno Schlöndorff,

con le frustrazioni di Heinrich Böll e di Gunther Grass, con la milionesima rappresentazione di Madre Courage e le idiozie rock della *Neue Deutsche Welle*. La *Jugendbewegung*, in odore di fascismo e di militarismo, per il fascino della sua esperienza e della sua storia può essere ancora pericolosa.

* * *

Noi andiamo per il vasto mondo
Chiaro si innalza il nostro canto nel mattino
Chi vuole viene con noi
Se la bufera incalza, se scroscia la pioggia
Noi andiamo verso paesi lontani
Se la bufera incalza, se scroscia la pioggia
Noi andiamo nel sole e nel vento.

La storia dei Wandervögel[5], questo il nome scelto dai giovani della *Jugendbewegung* per autodefinirsi, ebbe inizio verso la fine del secolo scorso e precisamente intorno al 1896, quando Herman Hoffmann, un giovane universitario di Berlino diede vita a Steglitz, un sobborgo della capitale, ad una associazione di stenografi, promuovendo una serie di attività ricreative. Lentamente Hoffmann trasformò il suo circolo in un centro escursionistico e si diede ad organizzare gite e viaggi studenteschi verso le località più disparate. A quel tempo egli di certo non supponeva che dalla sua iniziativa, tanto modesta quanto priva di pretese, sarebbe nato un movimento giovanile di rivolta e di contestazione, capace di offrire ai giovani nuovi valori e orientamenti, di forgiare nuovi modelli di comportamento e un nuovo stile di vita. Dopo essersi spinti nel 1898 sino alle rive del Reno, l'anno successivo i giovani stenografi organizzarono un viaggio di quattro settimane nella selva boema (*Böhmerwald*), dando sfogo alla loro ansia di *wanderen*, girovagare per monti e per valli, fuggendo l'angusta vita cittadina con la sua monotona quotidianità e la sua velenosa ipocrisia. Immersi nella natura i giovani Wandervögel sembravano rinascere a nuova vita, riconquistavano la loro originaria identità. Nella riacquistata percezione del fluire del tempo e attraverso una meditazione spontanea e profonda sul mistero dell'universo, essi restituivano significato e dignità all'esistenza. Nel silenzio delle vette e dei boschi o nell'ascolto delle mille segrete voci della natura, era possibile ristabilire un contatto con il divino, riscoprendo una religiosità forte e affascinante.

Col passare del tempo, le attività del gruppo di Hoffmann assunsero particolari caratteristiche che finirono col determinare una profonda rivoluzione nell'animo di moltissimi giovani che avvertivano in maniera impellente la necessità di ribellarsi ad una società sempre più gretta e materialista, nella quale stentavano a riconoscersi. È proprio per questo che George L. Mosse ha potuto osservare che piano piano i giovani giunsero ad associare le escursioni nei boschi con l'ideale della rivolta contro una società incapace di soddisfarli[6]. Chi portò però a compimento la radicale trasformazione del movimento in *Bund* non fu Hermann Hoffmann — il quale, terminati gli studi, dovette trasferirsi a Costantino-

poli — ma Karl Fischer, un altro studente di Berlino che aveva aderito alla associazione sin dal primo momento e che fino ad allora aveva ricoperto il ruolo e le funzioni di vice-capo. Fu proprio Fischer a convocare, infatti, la sera del 4 novembre 1901, una riunione in una cantina di Steglitz alla quale presero parte una decina di giovani e nel corso della quale venne decisa la costituzione di un gruppo denominato «Wandervogel, Ausschuss für Schülerfahrten» (Comitato per le escursioni scolastiche). Subito dopo ebbe inizio l'attività di propaganda davanti alle scuole. Il tentativo di Fischer di inculcare nella mente dei giovani, con il pretesto delle escursioni, l'antico ideale di vagabondaggio che si riallacciava alla tradizione dei *Fahrende Scholaren* dell'epoca medievale, non poteva non allarmare gli abitanti di Steglitz che vedevano minacciata la educazione stessa dei loro figli. Invano si cercò di isolare il capo dei Wandervögel. Dotato di un irresistibile carisma, Fischer riuscì ad attrarre l'interesse dei giovani che accorsero in massa nei ranghi del movimento che intanto aveva preso l'abitudine di tenere settimanalmente i suoi raduni sulle colline della valle di Nuthe, una località non distante da Steglitz. Talvolta, riferiscono le testimonianze, era possibile distinguere da lontano il bagliore dei fuochi che ardevano nella notte e intorno ai quali la gioventù officiava i propri riti. Tra i resti degli antichi castelli e le rovine dei borghi medievali, il Movimento dei Wandervögel riceveva il primo battesimo. La valle di Nuthe divenne allora uno dei luoghi preferiti per i raduni dei giovani tedeschi, che proprio in quel luogo presero l'abitudine di celebrare ogni anno la ricorrenza del solstizio (*Sonnenwende*) secondo gli usi e le tradizioni degli antichi Germani dei quali si voleva fare rivivere lo spirito. Si trattava di cerimonie particolarmente suggestive di cui George L. Mosse ha saputo rendere perfettamente l'efficacia: «Il rituale prevedeva l'accensione di un falò in un luogo scelto per le sue caratteristiche romantiche; un oratore illustrava il genuino spirito del popolo tedesco e le virtù degli antenati germanici, esortando i giovani ad essere emuli di tale retaggio. Seguivano cori ed i giovani in segno di fedeltà saltavano ad uno ad uno attraverso le fiamme...»[7].

Piano piano cominciò a diffondersi anche il gusto delle ascese in montagna, il piacere di raggiungere le vette sulle quali si rimaneva accampati con le tende per intere giornate. In queste occasioni si discuteva di tutto. Venivano affrontati i problemi del movimento, si mettevano a fuoco i suoi obiettivi, si parlava della necessità di estendere il proselitismo e di rendere l'organizzazione più capillare ed efficiente, si analizzavano i problemi scolastici con particolare riguardo ai programmi di studio e alla didattica che veniva ritenuta antiquata e fuorviante, si chiacchierava infine degli scrittori preferiti e si narravano pure i racconti delle antiche saghe che non mancavano di entusiasmare i cuori e di dare ali alla fantasia. Il canto era una pratica costante e accompagnava ogni momento del viaggio. Si trattava in genere di *Volkslieder*, antichi canti popolari originari del mondo contadino, ma grande successo riscuotevano anche i canti della gente di mare, intrisi di malinconia e i canti di guerra tra i quali si imponevano quelli dei Lanzichenecchi in ragione della loro marzialità e per l'etica

selvaggia e ribelle che i loro testi esprimevano. I cori, molto frequenti, erano accompagnati dal rullio dei tamburi e dagli squilli di tromba che contribuivano a creare un'atmosfera suggestiva e trascinante, dando luogo ad una vera e propria liturgia soldatesca. Lo stile militare era dunque di gran lunga il preferito e proprio su questa base nasceva la comunità contraddistinta da un profondo spirito di *cameratismo* e *disciplina.*

Grazie all'impulso di Fischer, i Wandervögel si diffusero rapidamente in tutta la Germania e anche tra le minoranze tedesche all'estero. Tra il 1904 e il 1906 sorsero gruppi nelle principali città: Heidelberg, Hannover, Stettino, Breslavia. Queste ultime infatti all'epoca non erano ancora polacche, come del resto Rostock e Danzica. Nel 1907 vennero fondati i primi gruppi nella parte tedesca dei Sudeti e una certa espansione vi fu anche in Turingia, nella Germania centrale. I singoli gruppi erano contraddistinti da particolari simboli e colori e spesso vestivano l'uniforme: pantaloni corti, camicia di foggia militare di colore azzurro o bianco, verde, grigio o marrone, fazzoletto al collo, cordoncino rosso o blu, cappello.

Il mito del successo sociale, la corsa al benessere e al denaro che accompagnavano il processo di industrializzazione allora in atto in Germania come in tutta l'Europa, la formazione di una classe sociale di arricchiti, costituita da commercianti e affaristi di tutte le risme, una classe di *parvenus* proterva e aggressiva, non potevano non generare sgomento e inquietudine nell'animo dei giovani. Le tensioni dovevano fatalmente esplodere e finirono con l'assumere i connotati di uno scontro tra generazioni. La rivolta contro la società divenne allora soprattutto rivolta contro la società degli adulti che mostravano di sottovalutare e di non comprendere le istanze e i fermenti giovanili. Di conseguenza, nella costruzione del loro movimento, i giovani esclusero sistematicamente la partecipazione dei «grandi». Ha scritto Mosse in proposito: «Nei Wandervögel vi era qualcosa di nuovo e di rivoluzionario: mancava la tutela degli adulti. Le escursioni erano state iniziate con la parola d'ordine 'i giovani con i giovani', ed erano divenute il simbolo della rivolta della nuova generazione contro la vecchia. Si trattava di uno sforzo consciamente compiuto dai giovani, di autorganizzarsi allo scopo di fare propri certi ideali intellettuali, culturali, artistici, sociali e politici, contrapposti agli atteggiamenti e alle concezioni dei loro genitori...»[8]. Nello sforzo di elaborare una loro cultura, i giovani attingevano a piene mani ai maggiori pensatori e letterati della patria tedesca. A differenza da quanto affermato da Robert Cecil, per il quale i Wandervögel erano «gruppi di giovani che viaggiavano leggeri in termini sia di bagaglio, sia di equipaggiamento intellettuale»[9], nella *Jugendbewegung* la cultura occupò sempre un posto di prim'ordine. La letteratura preferita era naturalmente quella di impostazione romantica. Particolare successo riscosse l'opera di Clemens Brentano «*Chronica eines fahrenden Schülers*» (Cronaca di uno scolaro girovago), che investiva direttamente le tematiche del movimento e che passò letteralmente di mano in mano. Un altro scrittore assai letto fu Johann Gottfried Seume, autore della «*Spaziergang nach Syrakus im Jahre 1802*» (La passeggiata

verso Siracusa nell'anno 1802) in cui l'autore raccontava del suo viaggio a piedi da Dresda a Vienna, da Vienna in Sicilia e ritorno, un viaggio davvero avventuroso che lo vide più volte in pericolo di vita. Né si possono dimenticare il «*Simplicius Simplicissimus*» di Hans Jakob Grimmelshausen e l'incomparabile raccolta di canti *Das Rollwagenbüchlein* (Il libretto del carro rotolante). Molto letti furono poi Hölderlin, Novalis e i fratelli Grimm. Dal punto di vista ideologico, punti di riferimento fondamentali furono da un lato i poeti della guerra di liberazione e dall'altro gli scritti di Paul de Lagarde, Julius Langbehn, Houston Stewart Chamberlain. Di Langbehn fu particolarmente letto il *Rembrandt als Erzieher* (Rembrandt educatore) in cui si accusavano i politicanti di non offrire alcun ideale alla gioventù e di averne corrotto l'educazione. Langbehn auspicava una formazione spirituale che attingesse direttamente all'anima popolare e alla sua forza e che permettesse di selezionare una gioventù forgiata nel corpo e nello spirito, radicata nella propria comunità popolare. È superfluo rimarcare l'influenza del pensiero di Nietzsche soprattutto per quanto si riferiva alla necessità di dare luogo ad un nichilismo attivo che facesse tabula rasa del vecchio mondo decadente e procedesse alla creazione di una nuova tavola di valori. I giovani avvertivano con Nietzsche l'esigenza imprescindibile di contrapporre all'individualismo borghese del mondo liberal-democratico e al massificante collettivismo social-marxista un nuovo tipo umano in grado di promuovere una rinascita della vita sulla base di principi aristocratici e qualitativi. Alla morale kantiana del *Du sollst!* (Tu devi!), venne a sostituirsi quella dell'*Ich will!* (Io voglio!). Le avversità, ritenute un'occasione per temprare il proprio spirito, dovevano essere piegate grazie alla forza della volontà. Uno dei simboli preferiti dai Wandervögel fu, non a caso, la celebre incisione di Albrecht Dürer (1471-1528) *Ritter, Tod und Teufel* (Il cavaliere, la morte e il diavolo), che rappresenta un cavaliere in marcia nella foresta, ritto sul suo destriero, sguardo fisso in avanti, non curante dei pericoli che lo circondano e lo minacciano. Sempre in tema di simbolismo, molto popolare fu pure l'immagine che raffigurava un giovane con le braccia rivolte al cielo e che indicava l'uomo radicato nella terra, nel sensibile, ma teso a stabilire un nesso con il trascendente, il sovrasensibile. In questa maniera alle aspirazioni nazional-patriottiche si sommava l'istanza mistica.

«*Das Leben tanzt auf abgründigen Wellen,*
Ein Nussschalenboot auf dem Ozean der Träumereien»

— la vita, cioè, danzava su onde profonde, come un guscio di noce sull'oceano dei sogni. Così Hans Blüher, uno degli storici del movimento, volle sintetizzare l'atteggiamento esistenziale della gioventù dell'epoca. *Mit uns zieht die neue Zeit* (Con noi avanza il nuovo tempo) cantavano allegramente i Wandervögel, esprimendo così la certezza di essere alfieri di un mondo milgiore. *Wir sind jung und das ist schön* (Noi siamo giovani e questo è meraviglioso) diceva un altro canto, annunciando la rivoluzione della gioventù.

* * *

Il Movimento giovanile non mancò di fare sentire la sua voce nel campo

scolastico per quanto riguardava l'impostazione dei programmi di studio ed il varo di una riforma pedagogica globale, capace cioè di stabilire un nuovo rapporto tra docente e discente e di offrire a quest'ultimo non solo un'istruzione, ma anche e soprattutto un ideale di vita. All'inizio del secolo in Germania l'insegnamento seguiva uno schema antiquato, improntato ad una mentalità rigorista e al tempo stesso ottusa. La disciplina che vi dominava, non trovando giustificazione in un'autorità veramente sentita e legittimata, risultava meccanica e priva di senso. Tra i docenti e i discenti non esisteva alcun affiatamento e in particolare i piani didattici e i programmi del ginnasio umanistico che risalivano al primo Ottocento, erano per forza di cose superati. A tale proposito Gustav Wyneken, un noto pedagogista che ebbe ad occupare nella *Jugendbewegung* un ruolo di rilievo, nel suo studio «*Der Kampf für die Jugend*» (La lotta per la gioventù), osservava che lo scopo dell'insegnamento non doveva consistere nell'imbottire la mente dei giovani di nozioni di latino, di greco o di matematica ma, al contrario, nello sviluppare negli animi il carattere, il senso di responsabilità di fronte alla vita, la passione per i grandi e nobili ideali. La stessa esistenza di un movimento giovanile autonomo costituiva di fronte alle autorità scolastiche la prova tangibile che la scuola non era all'altezza dei suoi compiti e del resto esso era formato prevalentemente da studenti. Furono proprio questi studenti, dotati di un livello di intelligenza senz'altro superiore alla media, che si assunsero il compito di enucleare una cultura giovanile autonoma, una *Jugendkultur*, in grado di opporsi alla cultura dominante monotona e antiquata. Scriveva Wyneken: «Il Wandervogel aveva allontanato i giovani dalla tutela degli anziani, li aveva liberati dalla tirannia delle convenzioni che pesava su di loro in maniera ancora più opprimente della scuola. Esso li pose in contatto con la natura e con lo spirito nazionale. E di questo essi dovevano nutrirsi spiritualmente. Coscientemente esso li aveva resi estranei a tutto ciò che era decadenza, cultura sofisticata, prodotto della metropoli. Li aveva in altre parole allontanati da tutta la cultura del presente...»[10]

Da queste considerazioni e dalla impellente necessità di una riforma, Wyneken fu spinto a concepire l'idea di una *freie Schulgemeinde*, una libera comunità scolastica che avrebbe dovuto costituire una sintesi tra scuola comunemente intesa e Wandervogel. Nella libera comunità scolastica la *Jungendkultur* avrebbe potuto svilupparsi ampiamente dando spazio e soddisfazione all'idealismo della gioventù. La *freie Schulgemeinde* — così ne riassumeva le caratteristiche Wyneken — sarebbe stata una sintesi organica di «*Jugend und Arbeit, Rechten und Pflichten, Freiheit und Autorität, Gegenwart und Zukunft, Natur und Kultur, Selbsterziehung und Erziehung*» (Gioventù e lavoro, diritti e doveri, libertà e autorità, presente e futuro, natura e cultura, auto-educazione ed educazione). Ma per raggiungere tutto questo era indispensabile una totale rinascita dell'istituzione scolastica. Impaziente di attendere una riforma che tardava ad arrivare, Wyneken si decise a fondare a Wickersdorf, una località nella selva della Turingia, una comunità scolastica modello che costituì una delle rarissime scuole in Germania in cui venne introdotta la pratica della co-educazione.

* * *

Negli anni tra il 1906 e il 1912 la *Jugendbewegung* si sparse su tutto il territorio della Germania frazionandosi in una miriade di gruppi e gruppetti dalle denominazioni più varie. A dire il vero non mancarono al suo interno contrasti e scissioni, ma mai si giunse ad intaccarne lo spirito o ad alterarne le finalità. Anzi non mancarono tentativi di riunificazione e più volte si cercò di avviare un maggiore coordinamento. In questo senso particolare importanza riveste il raduno sul monte Meissner che ebbe luogo il 13 ottobre 1913 e che può essere considerato una delle tappe fondamentali nella storia del Movimento Giovanile. Per volontà dei dirigenti dei Wandervögel, l'avvenimento coincideva con l'anniversario della battaglia dei popoli (*Völkerschlacht*), combattuta a Lipsia cento anni prima e che aveva determinato la caduta di Napoleone Buonaparte e la liberazione della Germania dalle truppe francesi. Al raduno presero parte tre o quattromila studenti provenienti da diversi centri universitari come Monaco, Gottinga, Heidelberg, Friburgo, Jena, Tubinga e non mancarono rappresentanze straniere tra le quali in particolare quella austriaca fu molto folta. Numerosi pure gli intellettuali presenti che portarono il loro saluto o che svolsero vere e proprie relazioni. Tra gli altri, Ferdinand Avenarius, fondatore del *Dürerbund*, un'associazione che si proponeva di salvaguardare i valori dell'arte autenticamente tedesca. Ludwig Klages, impossibilitato a partecipare personalmente, inviò una relazione nella quale metteva in guardia i giovani contro i falsi miti del progresso e della ragione (*Vernunft*), intesi come motivi conduttori dell'esistenza. Nel corso dei lavori si insistette soprattutto sulla lotta all'alcool e alla nicotina che inquinavano il corpo e lo spirito e si affrontarono anche problemi di carattere pedagogico ed educativo. Gli interventi più attesi furono comunque quelli riguardanti le scelte politiche ed ideologiche, l'atteggiamento cioè che il Movimento Giovanile avrebbe dovuto assumere nei confronti della società guglielmina e delle sue istituzioni. La gioventù tedesca, infatti, mostrava già allora un grande disprezzo per la democrazia, alla quale rimproverava oltre alla cronica decadenza morale, anche la divisione del popolo in fazioni ostili. Il parlamentarismo le appariva anacronistico e inefficiente, incapace di affrontare e di risolvere i problemi della nazione; essa inoltre accusava i partiti di essere unicamente delle cricche di potere che avvelenavano l'anima germanica. Il Movimento Giovanile cominciava ad orientarsi verso il radicalismo di destra e del resto i suoi scrittori preferiti, ai quali abbiamo già fatto riferimento, ossia Jahn, Lagarde, Langbehn, H. S. Chamberlain, nei loro scritti avevano espresso idee violentemente antiliberali e antidemocratiche. Nella riscoperta dei valori *völkisch* e nazional-popolari si faceva strada il mito del *nuovo regno* da fondare, al quale faceva appello anche Stefan George con il suo circolo e le idee espresse nella sua raccolta di poesie intitolata appunto «*Das neue Reich*» e si ricominciava ad auspicare l'unità di tutti i Tedeschi, Austriaci compresi, in quella *Gross-Deutschland* tanto agognata, che ancora le circostanze politiche non avevano permesso di edificare. La reazione del mondo ufficiale e delle autorità di fronte al raduno sul Monte

Meissner non si fece attendere. Molte riviste e periodici vennero proibiti e pure lo *Zupfgeigenhansl*, il canzoniere del Movimento composto da Hans Breuer fu fatto sparire dalla circolazione. Contro i Wandervögel vennero avanzate le calunnie più infamanti e addirittura un deputato del partito cattolico dello *Zentrum*, Schlittenbauer, in un discorso al parlamento bavarese, arrivò ad accusare la *Jugendbewegung* di praticare l'omosessualità.

Intanto la tensione politica internazionale era in continua crescita e la guerra ormai alle porte. Con l'approssimarsi del primo conflitto mondiale, le posizioni della *Jugendbewegung* divennero ancora più marcatamente nazionaliste. A tale proposito Ernst von Salomon ha scritto: «... il periodo di maturazione di questo movimento si ebbe con la Grande Guerra; la *Jugendbewegung* affondò nel fango e nel sangue delle trincee, quando tonnellate d'acciaio caddero tuonando su berretti e bandierine...»[11].

La guerra non colse i Wandervögel impreparati. Essa anzi costituì per loro la grande occasione per testimoniare con i fatti l'attaccamento alla patria e al popolo tedesco. Walter Laqueur ricorda il grande entusiasmo che pervase l'animo della gioventù allo scoppio del conflitto e riporta nel suo studio sul Movimento Giovanile i versi di Ina Seidel che bene rendono il clima di profonda tensione ideale: «*Wir wussten nicht wozu wir blühten, und Jugend schien uns Flucht und Last... O heil'ges Glück, heut jung zu sein...*» (Noi non sapevamo perché fiorivamo e la giovinezza era per noi un peso ed un fardello... Che fortuna oggi essere giovani...)[12]. Molti dirigenti del Movimento furono chiamati alle armi e molti altri si arruolarono volontari. Di dodicimila Wandervögel andati a combattere, settemila erano destinati a non fare ritorno. Il comportamento dei giovani impegnati al fronte in prima linea fu esemplare. Più volte essi diedero prova di grande eroismo e di spirito di sacrificio, scrivendo autentiche pagine di gloria. Celeberrimo è l'episodio di Langemarck, nelle Fiandre, dove il 10 novembre 1914 migliaia di ragazzi si scagliarono contro le linee avversarie al canto di «*Deutschland über alles...*», cadendo da valorosi. Interi ranghi vennero falciati dalle artiglierie nemiche, rendendo più lunga la lista dei «*Fürs Vaterland gefallen*» (Caduto per la patria). Tra i giovani che non fecero più ritorno a casa, va ricordato per tutti Walter Flex, scrittore e poeta tra i più amati dai Wandervögel, autore di due volumi dai titoli emblematici: «*Der Wanderer zwischen beiden Welten - Ein Kriegserlebnis*» (Il viandante tra due mondi - un'esperienza di guerra) e «*Im Felde zwischen Nacht und Tag*» (Sul campo notte e giorno).

La gioventù tedesca amò dunque la guerra perché vide in essa l'occasione, da sempre attesa, per riscattarsi dal deserto spirituale in cui la società borghese l'aveva ridotta. Essa volle e seppe situarsi ben lontano dai sentimenti espressi da Erich Maria Remarque nel suo noto romanzo antimilitarista «*Im Westen nicht neues*» (All'Ovest niente di nuovo) e pertanto non fu vittima di nessuna disillusione, di nessun ripensamento, come del resto è storicamente dimostrato dalla sua entusiastica partecipazione ai combattimenti condotti dai *Freikorps* in Pomerania e nell'Alta Slesia. Nel suo libro «*Die totale Mobilmachung*» (La mobilitazione totale), Ernst

Jünger poté affermare che «... la guerra possiede un senso che nessun'arte calcolatrice potrà mai capire...» e già in «*Im Stahlgewittern*» (Tra tempeste d'acciaio) aveva sostenuto l'idea per la quale «... non ciò per cui combattiamo è l'essenziale, ma come noi combattiamo...». La guerra avrebbe dovuto quindi contribuire a forgiare un nuovo tipo umano e anche un nuovo mondo, un mondo nel quale, come si disse, anche gli eroi potessero vivere. Con Ernst Jünger i giovani Tedeschi vollero temprarsi nel ferro e nel fuoco e con grande sprezzo del pericolo scagliare anch'essi la loro vita oltre le *tempeste d'acciaio*.

---

[1] PETER VIERECK, *Dai romantici a Hitelr*, Torino 1948.

[2] GEORGE L. MOSSE, *Le origini culturali del III Reich*, Milano 1968; *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Bari 1982.

[3] ADRIANO ROMUALDI, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Roma 1981.

[4] GIULIO SCHIAVONI, *Benjamin e la «pedagogia coloniale»*. Alla ricerca di un'educazione alternativa. In «La nuova antologia» 1978.

[5] Il nome dei Wandervögel, che significa letteralmente «uccelli migratori», venne tratto da una poesia di Joseph von Eichendorff (1788-1857).

[6] GEORGE L. MOSSE, *Le origini culturali del III Reich*, Milano 1968, pag. 255.

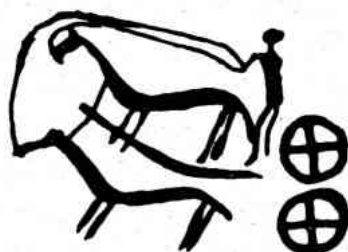
[7] *Ibidem*, pag. 257.

[8] *Ibidem*, pag. 254.

[9] ROBERT CECIL, *Il mito della razza nella Germania nazista*, Milano 1973, pag. 150.

[10] GUSTAV WYNEKEN, *Der Kampf für die Jugend*, Jena 1920, pagg. 99-100.

[11] ERNST VON SALOMON, *Un destino tedesco*, Roma 1972, pag. 99.

[12] In WALTER LAQUEUR, *Die deutsche Jugendbewegung*, eine historische Studie, Köln 1978, pag. 101.

Claudio Mutti
Sombart, gli Ebrei e il capitalismo

Ogni tanto alcuni Lettori, inferociti, chiedono quando ci decidiamo a pubblicare gli altri due volumi de Gli Ebrei e la vita economica. *E ci fanno notare come questo metodo editoriale di suddividere un'opera in più volumi, che vengono poi stampati a distanza di anni l'uno dall'altro, li metta in dispetto, li indisponga... Non hanno torto a prenderci per la cuticagna — ma noi siamo costretti ad agire così: sopra tutto dalla necessità di distribuire nel tempo i costi della pubblicazione di un'opera di molte pagine. Comunque, promettiamo di (fare il possibile per) pubblicare il secondo volume de* Gli Ebrei e la vita economica *(«La vocazione degli Ebrei al capitalismo») entro il 1985. I Lettori potranno ingannare l'attesa meditando sull'eccellente studio di Sombart* Lusso e capitalismo *(l'avranno infatti già letto, essendo uscito in*

traduzione italiana nel 1982 per le Edizioni all'insegna del Veltro — ma una rilettura è sempre proficua per la riflessione), e leggendo il seguente saggio di Claudio Mutti. Se lo scritto è pregevole — e conteniamo nell'aggettivo la considerazione per le qualità intellettuali dell'autore —, prezioso risulta l'insegnamento (non professionale né professorale) che questi dà contribuendo all'iniziativa per l'anniversario delle edizioni di Ar. Gli insegnamenti di nozioni, infatti, i professori li danno d'abitudine; di rado invece le lezioni di stile. E questa è una lezione — d'impersonalità.

* * *

La questione dell'apporto recato dagli Ebrei all'edificazione del capitalismo venne affrontata da Sombart in più d'una delle sue opere. Oltre che in *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Gli Ebrei e la vita economica], uscito a Lipsia nel 1911, Sombart dibatté questo argomento, benché in maniera assai più sintetica e compendiosa, in *Zukunft der Juden* [Avvenire degli Ebrei] (Lipsia, 1912), nel capitolo di *Der Bourgeois* [Il borghese] (Monaco-Lipsia, 1913) inserito nell'antologia sombartiana da noi curata per le edizioni di Ar[1], nella seconda edizione di *Der moderne Kapitalismus* [Il capitalismo moderno] (Monaco-Lipsia, 1916) e nelle edizioni successive di questa stessa opera.

La presenza di un capitolo sugli Ebrei quali veicoli di spirito capitalistico nelle edizioni definitive di *Der moderne Kapitalismus* — studio di carattere storico, economico e sociologico sulla formazione del capitalismo — riveste un valore emblematico circa le conclusioni suggerite all'Autore dalla ricerca precedentemente condotta sul ruolo avuto dagli Ebrei nella vita economica, ricerca di cui vediamo organicamente esposti i risultati, appunto, in *Die Juden und das Wirtschaftsleben*; e tali conclusioni vengono così riassunte all'inizio di detto capitolo, il sessantaduesimo del primo volume: «Credo di aver dimostrato nel mio libro sugli ebrei che la loro specifica importanza per la storia moderna va ricercata nella spinta da essi data a quella forma dello sviluppo capitalistico che ho chiamato commercializzazione della vita economica, la cui generalizzazione segna appunto il passaggio all'epoca del capitalismo maturo. La particolare e decisiva importanza degli ebrei va dunque ricercata *nel fatto che alla loro attività va attribuita l'accelerazione del passaggio dalle forme economiche del primo capitalismo alle forme del capitalismo maturo*»[2]

Sombart ha però mostrato, nell'opera *Gli Ebrei e la vita economica*, che il contributo ebraico all'instaurazione del capitalismo non si esaurisce nella transizione suddetta, ma si manifesta invece agl'inizi stessi dell'economia moderna, dato che già il periodo protocapitalistico presenta, con evidenza particolare, forme di attività economica caratteristiche degli Ebrei. L'intervento dell'imprenditoria ebraica nell'epoca del primo capitalismo, soprattutto dopo lo spostamento verificatosi nelle correnti dei traffici dalle aree mediterranee a quelle nordeuropee, consisté principalmente, secondo Sombart, nella notevole partecipazione quantitativa degli Ebrei al volume degli affari, ma ancor più nella qualità del loro commercio, che riguardava importanti merci di lusso, prodotti di largo consumo, articoli nuovi che

sovvertivano i procedimenti tradizionali. La partecipazione imprenditoriale degli Ebrei si manifestò inoltre nel massiccio apporto da loro recato alla colonizzazione delle Americhe, dove essi sbarcarono fin dal 1492; in terzo luogo, nella funzione svolta dai mercanti ebrei come fornitori degli eserciti nei secoli in cui si formarono gli Stati moderni.

Né Sombart si limita a sottolineare, per quanto concerne l'apporto ebraico alla formazione del capitalismo, questo ruolo di imprenditori evuto dagli Ebrei: egli considera come imprescindibile la loro attività nel settore creditizio, esercitata e affinata nel corso di secoli e secoli di pratica usuraia. Sombart individua infatti nel credito «*una delle più importanti radici del capitalismo*»[3], sicché egli può tranquillamente concordare, nel riconoscere obiettivamente alla moderna civiltà occidentale una matrice culturale ebraica, con l'ebreo Karl Marx, del quale cita, in *Deutscher Sozialismus* (Berlin-Charlottenburg, 1934), queste famosissime affermazioni: «lo spirito ebraico è divenuto lo spirito pratico dei popoli cristiani», «gli ebrei si sono intanto emancipati in quanto i cristiani sono divenuti ebrei», «la vera essenza degli ebrei si è realizzata nella società borghese»[4].

La differenza fra Marx e Sombart, ambedue lucidamente consapevoli dell'equivalenza venutasi progressivamente a stabilire fra mentalità giudaica e mentalità occidentale moderna, consiste però nell'assoluta e irriducibile antiteticità dei giudizi di valore da loro espressi circa la civiltà capitalista, sorta all'insegna dell'usura. Marx infatti, in ragione del fondamentale criterio progressistico e storicistico che condiziona tutta la sua elaborazione ideologica, vede un fattore di avanzamento storico, quindi un evento positivo, nell'espansione planetaria della civiltà borghese, per cui si rivela, più coerentemente di quei suoi epigoni che si pretendono «antimperialisti» e sostenitori del «Terzo Mondo», un convinto e fanatico sostenitore del colonialismo, come quando esalta l'opera di devastazione antitradizionale perseguita dall'imperialismo britannico in India, o come quando, al tempo della guerra fra Stati Uniti e Messico, si schiera apertamente a favore dei primi, scagliandosi, in un articolo scritto per la «Rheinische Zeitung», contro i «selvaggi messicani» e, più in generale, contro i movimenti di liberazione latinoamericani («miserabile e canaglia» è, ad esempio, il titolo dato da Marx a Simòn Bolìvar).

Sombart, al contrario, in distaccata polemica con taluni contemporanei esaltatori dell'espansione occidentale quale condizione dell'egemonia mondiale della «razza bianca», individua nel colonialismo un veicolo d'esportazione della decadenza. La sua condanna del fenomeno coloniale è dunque netta e incondizionata: «Gli europei occidentali non avevano da offrire ai popoli da loro sfruttati nient'altro che i valori problematici della loro civiltà, per esempio cannoni, polvere, acquavitaccia, W.C., tramwai, macchine, impianti telefonici, costituzioni parlamentari ecc.; mentre distrussero preziose culture in Africa, America e Asia. Si sono colà comportati come elefanti in negozi di porcellane; in luogo di una variopinta diversità, posero la grigia uniformità della loro incultura. Questo spiacevole periodo della storia umana è, giova sperarlo, passato. Il dominio della razza bianca sulla terra s'approssima ormai alla fine: ma non perché gli

europei occidentali abbiano riconosciuto i loro torti, ma perché gli altri popoli incominciarono a pensare a loro stessi ed alla loro particolare natura. Il pensiero nazionale si diffonde sempre più e trova dovunque i suoi apostoli»[5].

Fu così che, negli anni in cui Sombart formulava tali opinioni, gli «apostoli del pensiero nazionale» — se proprio vogliamo usare anche noi questa bruttissima espressione, con cui il passo riferito più sopra intende designare gli esponenti delle varie forme tradizionali — guardarono fiduciosi a quel medesimo «socialismo tedesco» da cui l'economista di Ermsleben si attendeva un superamento dell'«èra economica»; fu così che, nell'intento di arrestare la diffusione contaminante delle merci culturali prodotte dall'Occidente moderno, gli ambienti più consapevoli e più rappresentativi dell'induismo, della tradizione nipponica e dell'Islâm aderirono alla guerra proclamata dal Terzo Reich contro le potenze asservite all'Usura[6]. La lotta del nazionalsocialismo acquisì in tal modo carattere di «guerra santa», sicché l'impari duello fra Germania e Alleati si trasformò in uno scontro fra mondo della Tradizione e mondo moderno.

Considerata alla luce di tali sviluppi storici, l'opera di Sombart — dal *Capitalismo moderno* a *Gli Ebrei* al *Socialismo tedesco* al ponderoso saggio antropologico *Sull'uomo*[7] —, per quanto limitati e parziali possano apparirci i suoi orizzonti specifici, acquisisce il valore di un manifesto che, articolatosi nella stessa temperie spirituale da cui uscì il *Tramonto dell'Occidente*, annunci, con toni analoghi se pure diversi, il tramonto del sistema instaurato dall'uomo faustiano e, fra i modelli alternativi allo Stato capitalistico — rappresentati all'epoca dallo Stato sovietico e dallo Stato *völkisch* —, si orienti verso le soluzioni prospettate dai fautori del secondo modello, recando ad esse un contributo migliorativo.

Die Juden esercitò anch'esso una notevole influenza sugli ambienti *völkisch*, come ci conferma un autorevole studioso ebreo, il Mosse, che scrive in proposito: «I preconcetti economici, sempre popolari nei circoli antisemiti, ottennero il crisma accademico con il saggio di Werner Sombart [...] Sombart non pronunciava, nei confronti degli ebrei, un giudizio di condanna; la sua intenzione era semplicemente quella di fornire un'analisi storica dell'evoluzione del capitalismo; ma autori e propagandisti nazional-patriottici seppero prontamente utilizzarne l'opera, piegandola ai propri fini. Essa grosso modo coincideva con l'immagine da loro elaborata degli ebrei come incapaci, sradicati, infidi, mediatori e speculatori, intenti ad accumulare oro e a dissanguare la Germania»[8].

In effetti *Die Juden* costituì un importante punto di riferimento per Theodor Fritsch, l'ideatore delle città-giardino, il quale nel suo *Compendio della questione ebraica*[9] — un testo che conobbe quaranta edizioni e fu considerato dai nazionalsocialisti come l'opera di un *Altmeister* — utilizzò in diversi punti il saggio sombartiano sugli Ebrei, per descrivere il ruolo economico di questi nella società moderna; e il libro di Fritsch, insieme con *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, figura tra i titoli più ricorrenti in un opuscolo di Dietrich Eckart pubblicato postumo, in cui alcuni hanno scorto una fonte della polemica antigiudaica di Hitler[10].

Nonostante ciò, vi è chi ha negato la possibilità di definire l'opera di Sombart come un «preludio intellettuale del nazismo»[11] o ha stabilito apoditticamente l'estraneità dell'«ideologia del nazional-socialismo» allo «spiritualismo di stampo romantico e religioso di un Sombart, cioè di un uomo di cultura e non d'azione»[12] — quasi che le dottrine da cui prese forma il fenomeno nazionalsocialista non fossero state elaborate da uomini di cultura. Ora, a parte la subdola intenzione, trasparente in certa sociologia soprattutto cattolica[13], di recuperare e strumentalizzare taluni aspetti del pensiero sombartiano — intenzione che implica la necessità di separare artificiosamente le «responsabilità» di Sombart da quelle del nazionalsocialismo —, non è certamente in tali semplicistici termini che la questione andrebbe posta. Si tratterebbe invece di vedere quali correnti, in quel fenomeno non omogeneo che fu il nazionalsocialismo tedesco, si siano riconosciute più affini allo spirito di cui è pervasa l'opera di Sombart e quali elementi di quest'ultima abbiano agito nelle varie tendenze del movimento storico in questione. Per fare un esempio: non si può escludere che il già citato giudizio sombartiano sul colonialismo, se non sarà certo stato condiviso dall'ala occidentalista e filoinglese del nazismo, abbia potuto contribuire al formarsi di una posizione anticolonialista negli ambienti delle SS, se al tempo dell'impresa etiopica il giornale ufficiale dell'Ordine, «Das Schwarze Korps», criticava duramente l'iniziativa italiana riecheggiando i motivi di Sombart.

Un punto in cui i suddetti recuperatori si sono sforzati di vedere un contrasto irriducibile fra Sombart e il nazionalsocialismo è dato dalla questione della razza — quasi che i teorici nazisti della razza non fossero dislocati su una varietà di posizioni. Secondo il Rizzo, ad esempio, Sombart formulerebbe «un formidabile argomento contro il razzismo, quando osserva che la popolazione tedesca è formata da ben cinque razze differenti e da un imprecisato numero di sottorazze»[14]; l'accademico in questione cita poi, a conforto della sua tesi, il seguente passo di *Socialismo tedesco*: «non si può scientificamente provare né che una determinata razza può abitare in un solo spirito, né che un determinato spirito può albergare solamente in una determinata razza. Uno spirito tedesco in un negro è possibile, come uno spirito negro in un tedesco. Si può solo provare che uomini con spirito tedesco sono assai più numerosi entro il popolo tedesco, che non entro il popolo negro e viceversa»[15].

Ebbene, quale diversità essenziale esiste fra la posizione di Sombart e la migliore dottrina della razza, quella che seppe negare e superare il materialistico razzismo biologico per riconoscere nell'uomo una realtà fatta non soltanto di corpo e per considerare quindi tutti gli elementi di cui l'essere umano è composto? Il «formidabile argomento contro il razzismo» riferito trionfalmente dal Rizzo, Sombart lo deriva proprio dalla classificazione antropologica formulata da un esponente di primo piano degli studi razziali: Hans F. K. Günther, professore di antropologia sociale all'università di Friburgo, che nel 1942 viene annoverato da Evola «fra i più noti e quotati razzisti tedeschi»[16]. Formidabili argomenti contro il razzismo anche quelli di Günther? Quanto poi al brano di *Socialismo*

tedesco riferito più sopra, le vedute che in esso si ritrovano costituiscono proprio un'adesione agli orientamenti più positivi che la dottrina della razza seppe esprimere. Quale diversità essenziale, chiediamo ancora una volta, esiste infatti fra tali vedute e quelle che sottendono la psicantropologia di Ludwig Ferdinand Clauss? E può essere seriamente il Clauss, col contributo rettificante da lui apportato all'elaborazione della dottrina della razza, considerato un avversario del nazionalsocialismo?

L'idea — eretica per il razzismo «zoologico» quanto per l'antirazzismo democratico — di una «razza dell'anima», idea che sta alla base, appunto, della teoria del Clauss ed è sinteticamente esposta nel brano citato più sopra, è fondamentale per comprendere la nozione sombartiana di «spirito ebraico». Come è possibile trovare «uno spirito negro in un tedesco» e viceversa; così è possibile trovare dello spirito ebraico in molti *goim*: «i più grandi magnati della finanza mondiale sono di schietto sangue ariano e molti dei più colossali scandali borsistici o bancari sono legati a nomi non ebraici»[17].

All'origine più lontana del capitalismo non vi sono dunque tanto gli Ebrei come individui o come realtà collettiva agente nella storia, quanto un'idea platonica (Sombart dice: *Geist*) la quale dà luogo a una particolare tendenza dello spirito, a una particolare conformazione psichica (Sombart dice: *Gesinnung*): è, questa, la «razza dell'anima» cui Otto Weininger — «l'unico Ebreo onesto», secondo un giudizio che il Führer ereditò da Dietrich Eckart — dà il nome di «ebraicità»: «questa — egli scrive — rappresenta per ogni uomo una possibilità e nell'ebraismo storico ha avuto solamente la sua realizzazione più grandiosa»[18]. Idea, quest'ultima, che ritorna in Sombart: «Questo spirito [lo spirito ebraico, *n.d.r.*] prese in un primo tempo radici nel popolo ebraico e vi si diffuse largamente, forse perché, come è lecito supporre, corrispondeva ad un carattere congenito o di 'sangue' assai frequente nel popolo ebraico»[19].

* * *

L'ebraicità non è però, per Sombart, l'unica fonte della mentalità capitalista: «non saremo così sprovvisti di senso critico da attribuire tutte le peculiarità dell'uomo economico moderno all'influsso della morale ebraica (per quanto considerevole possa essere stato)»[20].

Accanto allo spirito ebraico hanno agito, in tal senso, altri fattori, come certe filosofie, certe religioni e certe chiese, oltre a conquiste intellettuali quale fu la tecnica, fattori psicologici quale l'invidia sociale — il nietzschiano *Ressentiment* — dei borghesi e altre forze ancora, fra cui in primo luogo lo Stato, un'entità che nessuna spiegazione razionale può spiegare, poiché «la comprensione del senso dello Stato entra nel campo della trascendenza»[21].

Il fatto che Sombart si sforzi di non assolutizzare nessuna di queste cause — nemmeno quella rappresentata dallo spirito ebraico —, ma si preoccupi invece di rilevare l'efficacia connessa a ciascuno dei vari fattori, ci induce a stabilire un confronto fra l'autore di *Die Juden* e l'autore di *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Max Weber infatti, pur rivolgendo un'attenzione particolare alla parte avuta dall'etica prote-

stante nella formazione della mentalità capitalistica, avrebbe potuto egualmente cogliere il significato convergente rivestito da altre forze spirituali. Invece Weber ha stabilito un rapporto di filiazione così preponderante fra etica protestante e mentalità capitalistica, che ha ridotto l'importanza del giudaismo entro i termini di un limitato apporto morale fornito da quest'ultimo al puritanesimo: «Il Giudaismo era dalla parte del capitalismo degli avventurieri, orientato in senso politico e speculativo; la sua etica era, in una parola, quella del capitalismo dei paria; il Puritanismo portava l'ethos dell'industria nazionale borghese e dell'organizzazione razionale del lavoro. Esso prese dall'etica giudaica solo ciò che conveniva in questi limiti»[22].

Una tale veduta viene confermata da Weber nello scritto sulla profezia e l'etica ebraica, laddove il capitalismo giudaico è nettamente distinto da quello protestante, ritenuto l'unico antesignano del capitalismo moderno. Il capitalismo degli Ebrei è detto essere «tipico di un popolo paria»: esso «si trovava a suo agio, oltre che nel commercio e nell'usura, proprio in quelle forme aborrite dal Protestantesimo e cioè nel 'capitalismo di Stato e nel capitalismo predatorio'»[23].

Weber si riprometteva di analizzare in seguito, in maniera approfondita, il ruolo svolto dagli Ebrei nello sviluppo della moderna economia occidentale, poiché non riteneva soddisfacente la trattazione sombartiana dell'argomento. Il problema non venne però più affrontato, a causa della morte di Weber, avvenuta nel 1920; una ripresa dei motivi sinteticamente esposti nel brano surriferito la si ha soltanto in *Economia e società*, in un passo[24] che rileva come sia da attribuire agli Ebrei l'introduzione in Europa di forme d'attività economica quali soprattutto il prestito.

In realtà, se prescindiamo dalla speciale considerazione di cui Sombart e Weber privilegiano, rispettivamente, l'ebraicità e l'etica protestante, vediamo che le teorie formulate dai due sociologi, nonostante la pretesa quasi esclusivistica che abbiamo notato in Weber, possono benissimo completarsi a vicenda, senza che l'una neghi essenzialmente l'altra. Possiamo perciò sottoscrivere quanto affermato dal Rizzo e cioè che «la ricerca di Weber di elementi precapitalistici nel profondo della cultura protestante e quella di Sombart sulle conseguenze della 'cacciata' degli eretici si incrociano e diventano complementari; la descrizione di Sombart assume a questo punto l'aspetto di una 'continuazione' dell'analisi di Weber»[25].

Il Rizzo parla di cacciata degli *eretici*, ma si badi bene, a evitare ogni fraintendimento, che Sombart colloca gli Ebrei grosso modo nella categoria degli eretici: «gli 'eretici' in Europa erano prevalentemente protestanti (ed ebrei)[26]» — sicché possiamo concludere che, nella panoramica composta dagli studi di Weber e di Sombart, ad agire come veicoli storici dello spirito capitalistico sono gli stranieri, gli eretici, gli Ebrei, gli emigranti, i perseguitati per motivi religiosi, i *deracinés*, ossia tutti coloro i quali, animati dal desiderio di una nuova vita e dallo spirito di rivincita ed esercitati nelle capacità individuali dai continui scontri con ambienti ostili, vedono nel paese in cui giungono una terra estranea, disanimata, desolata.

Un ambiente del genere può solo essere considerato oggetto di sfruttamento, mezzo per il conseguimento del fine della ricchezza; qui perciò possono essere tranquillamente impiegati i metodi più abietti, come l'usura. Ma, fra tutti gli «stranieri», sono gli Ebrei a praticare tali metodi come un dovere religioso, poiché così prescrive loro il versetto del *Deuteronomio*: «Esigi l'interesse dallo straniero, ma non dal tuo fratello, affinché il Signore, Iddio tuo, ti benedica in tutto quello a cui porrai mano, nel paese dove stai per entrare a prenderne possesso»[27].

* * *

È ovvio che lo studio dell'apporto ebraico all'edificazione capitalista non può ritenersi esaurito con l'opera di Sombart su *Gli Ebrei e la vita economica.*

Con ciò non si vuole però certamente dire che, una volta pienamente chiarita la funzione svolta dal «popolo eletto» in rapporto all'instaurazione del capitalismo, al suo consolidamento e alla sua espansione, il significato complessivo del fenomeno capitalistico ne risulti automaticamente dilucidato. Tale fenomeno può essere infatti rappresentato da un'equazione *a più incognite*, per cui la soluzione di un'unica incognita non comporta affatto la soluzione di tutta quanta l'equazione.

*Il capitalismo costituisce lo stadio più ignominioso della civiltà umana, il grado più avvilente toccato dal processo di decadenza dell'umano, il livello più basso della degenerazione intervenuta presso colui che a Plotino era parso un «dio vestito di carne» (*theòs en sarkì*). L'azione dello «spirito ebraico» non è certo la sola causa della decomposizione che ha condotto l'umanità dell'Occidente a questo traguardo: essa, se vogliamo usare un'immagine abbastanza aderente alla reltà che intendiamo esprimere, ha operato semmai come un lievito.*

Ma, a voler essere più precisi, occorre dire che la decomposizione di cui l'ebraismo fu l'agente storico si era verificata, in precedenza, nella stessa anima ebraica: ciò è attestato chiaramente dalle vicende storiche dei «figli d'Israele». Queste manifestano infatti una irresistibile tendenza a distaccarsi dalla *sostanza* della Tradizione per aderire alla *forma*, sempre più vuota, di essa: una tendenza che trova nell'ipocrisia farisaica la sua espressione più evidente e che giustifica e spiega l'alto numero di profeti sorti in seno al popolo ebraico col compito di correggerlo, riportandolo al primordiale insegnamento abramico. All'equilibrio di «spirito» e di «lettera» che quest'ultimo comportava, gli Ebrei preferirono però lo squilibrio a danno dello spirito, sicché essi caddero in un formalismo vacuo, in una idolatria del guscio vuoto, in una subordinazione ottusa e conformistica a una Legge non più intesa nel suo valore di strumento della realizzazione spirituale e quindi oggettivamente ridotta a *instrumentum* di bruta coesione sociale[28].

Se dunque il capitalismo è in gran parte un prodotto dello «spirito ebraico» — quale questo si è espresso nel formalismo di cui si è detto —, un'autentica restaurazione dell'umano non può essere realizzata mediante una semplice lotta contro gli effetti ultimi, siano questi l'organizzazione capitalistica dell'economia o gli Ebrei stessi. In altre parole: *è ingenuo*

ritenere che il processo di decadenza sfociato nell'ignominia capitalista possa essere risolto da mere misure antigiudaiche, per quanto drastiche queste possano essere; le «persecuzioni» lamentate dagli Ebrei hanno infatti, tutt'al più, il senso di un'operazione epidermica la quale lascia intatta la radice del male — un male che ha la sua vera origine nello spirito di negazione antitradizionale.

Perciò un'opposizione efficace al capitalismo e allo «spirito ebraico» può aver luogo soltanto laddove si assumano e si vivano coerentemente, quali punti di riferimento nella battaglia da combattere, gl'insegnamenti della Tradizione. Solo così, opponendosi all'Antitradizione sul medesimo piano metastorico in cui essa ha il suo principio, sarà possibile restituire all'uomo la funzione di luogotenente di Dio sulla terra — funzione che il processo della decadenza storica ha a mano a mano erosa, finché, come risultato finale, lo stadio estremo di degenerescenza rappresentato dalla sombartiana «èra economica» ha riservato all'essere umano un unico ruolo: quello, bestiale, di produttore e consumatore di oggetti, di tesaurizzatore e trafficante di cose materiali.

---

[1] W. Sombart, *Metafisica del capitalismo*, Padova, 1977.

[2] W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, Torino, 1967, p. 286.

[3] *Ivi*, p. 304.

[4] W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, ed. 'Il Corallo', Padova, 1982, p. 235.

[5] *Ivi*, p. 246.

[6] «Considero Adolf Hitler come una manifestazione di Vishnu, un'espressione della Forza divina che preserva quanto è degno d'essere preservato. E i suoi seguaci sono ai miei occhi i nostri fratelli spirituali». Queste significative parole di Swami Satyananda, presidente della «Missione per l'induismo», vengono riferite in *Souvenirs et reflexions d'une aryenne* (New Delhi, 1976) [Cfr. Savitri Devi, *L'india e il nazismo*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1979] da Savitri Devi Mukherji, moglie di un *brahmana* che «la filosofia hitleriana attirava poiché era in armonia con la verità eterna, quella espressa nelle Scritture sanscrite» (*op. cit.*, p. 41). La «legione indù» organizzata da Subhas Chandra Bose costituì la testimonianza tangibile del sostegno dato dall'induismo alla battaglia della Germania. Quanto all'Islâm, ricordiamo che la massima autorità musulmana, il Gran Mufti di Gerusalemme, lanciò da Berlino l'appello al *gihâd* (la «guerra sacra»); dopo di che si ebbe l'arruolamento di combattenti musulmani nelle *Deutsche-Arabische Truppen*, nella Falange Africana, nella 13ª Divisione SS Handschar, nelle divisioni SS Skânderbeg e Kama.

[7] *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin-Charlottenburg, 1938.

[8] G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, 1968, pp. 207-208.

[9] *Handbuch der Judenfrage*, Leipzig, 1933. L'opera di Sombart su *Gli Ebrei* è citata alle pp. 54, 72 segg., 290 segg.

[10] Cfr. E. Nolte, *Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus*, in «Historische Zeitschrift», CXCII, 3 (giugno 1961), pp. 584-606.

[11] F. Rizzo, *Werner Sombart*, Napoli, 1974, p. 48.

[12] A. Cavalli, *Introduzione* a W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 48.

[13] Indicativa a tale proposito ci pare l'attenzione di Fanfani per l'opera di Sombart; cfr. ad esempio: A. Fanfani, *Introduzione allo studio della storia del pensiero economico*, Milano, 1960.

[14] F. Rizzo, *op. cit.*, p. 59.

[15] W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 234.

[16] J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano, 1942, p. 123.

[17] W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 235.

[18] O. Weininger, *Sesso e carattere*, Roma, 1956, p. 415. Per una trattazione della questione ebraica incentrata sulla nozione dell'ebraicità, si veda il nostro saggio *Ebraicità ed ebraismo - I Protocolli dei Savi di Sion*, ed. di Ar, Padova, 1976.

[19] W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 236.

[20] W. Sombart, *Il borghese*, Milano, 1950, p. 403.

[21] W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 214. Sombart attribuisce allo Stato un ruolo di promozione della mentalità capitalista, poiché questo, «interessandosi esso stesso di affari, toglie ai mestieri 'vili' il marchio con cui furono contrassegnati durante tutta l'epoca precapitalistica, eleva le *artes sordidae* al rango di occupazioni da *gentleman*» (*Il borghese*, cit., p. 408). Inoltre lo Stato ha abolito il sistema delle corporazioni di mercanti, introducendo la «libertà professionale» e incoraggiando lo spirito d'iniziativa. Esso, infine, ha diffuso l'istruzione in ogni ceto sociale: e Sombart nota come istituzioni quali le scuole di calcolo fiorentine e le scuole commerciali contemporanee siano vivai di mentalità capitalistica.

[22] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, 1977, p. 279.

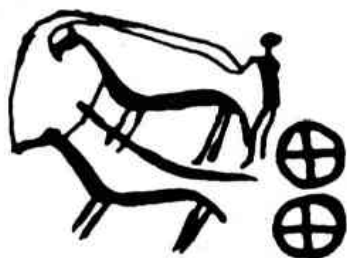
[23] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, vol. III, p. 359; cfr. M. Weber, *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Milano, 1977, p. 165.

[24] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, vol. I, p. 598.

[25] F. Rizzo, *op. cit.*, p. 58.

[26] W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 276.

[27] *Deut.*, XXIII, 21.

[28] Questo squilibrio che privilegiava la lettera dovette necessariamente provocare una reazione di segno opposto, la predicazione di Gesù, dalla quale si sviluppò una religione che sostituì l'ordine sociale con l'ordine spirituale, con l'inevitabile conseguenza che la legislazione sociale non corrispose alle esigenze sociali. Con l'Islâm, infine, si ebbe una ripresa della tradizione primordiale (sotto la specie del «monoteismo di Abramo»), sicché la forma islamica ristabilì l'equilibrio di «spirito» e «lettera», istituendo una legislazione sacra per «questo mondo» e riconfermando il ruolo centrale dell'esoterismo.

Maurizio Rossi

Nazionalbolscevismo: un aspetto del nihilismo nazionalsocialista

Immaginiamo non sia troppo frequente, oggi, imbattersi in un 'soldato politico' che lavora come operaio in una fabbrica[*]. *Il 'caso' ci ha permesso di riconoscere i tratti elementari di tale figura nel camerata che ha scritto queste righe. Nella nostra corrispondenza, ci accennava a certi suoi interessi per la configurazione 'nazionalbolscevica' assunta da alcuni settori del nazionalsocialismo, e siccome verso quel fenomeno nutrivamo un senso di perplessità e di disagio — e, sopra tutto, tanta ignoranza —, abbiamo cercato di sfruttare (per noi personalmente e per i Lettori di Ar) la benevolenza di questo camerata — incitandolo a preparare per* Risguardo *una notizia compendiosa intorno alla corrente nazionalboscevica. Incuranti del suo pudore — ovvero del suo complesso (di superiorità) verso gli scrivani —, e del fatto che il suo lavoro in fabbrica non gli pone certo problemi di tempo libero da dedicare a ozi scrittorii, abbiamo ottenuto da lui questo agile scritto. Gliene siamo grati: non tanto per aver dimostrato simpatia*

personale accogliendo il nostro invito, ma per aver dato un esempio di spirito di milizia.

* * *

Di quel vasto universo politico-culturale denominato movimento della «rivoluzione conservatrice», molto si è parlato negli ultimi anni; si riscoprono uno Spengler, uno Jünger: forse più per vanagloria intellettualistica cha per riconoscimento del loro contributo alla formazione del «patrimonio culturale» (*Bildungsgut*) della coscienza nazionale tedesca. Non a caso si preferisce lo Jünger versione postbellica, 'purificato' delle audaci tesi della «mobilitazione totale» e più disponibile agli omaggi della cultura democratica. Non accada ai novelli professorini da salotto di essere confusi con i «pazzi fuori dal tempo che ancora credono»! Nella cerchia dei giullari del potere anche la storia, come nella società del «Grande Fratello», viene riscritta e adeguata alle circostanze.

Molto poco però si è parlato (e *pour cause*...) di quella corrente che racchiude nel termine 'nazionalbolscevismo' un vasto, interessante laboratorio di idee che influenzarono non poco la società del primo dopoguerra —una compagine, questa, che già allora sgretolava, con il maglio delle sue vicende concrete, le 'mediazioni' (perché non chiamarle 'senseria'??) del parlamentarismo borghese. Un terreno fecondo,quindi, in cui il pensiero anti- e non-democratico seminò le proprie ardite proposizioni, favorendo lo sviluppo di quel nuovo corso tedesco che, superando dogmatismi e schematismi di destra e sinistra, doveva sfociare nella rivoluzione nazionalsocialista[1]. Dalla base nazionalrivoluzionaria si esprimevano le tendenze degli *Ostideologen*, fautori dell'unione delle nazioni popolari e socialiste contro l'occidente plutocratico, «contro l'occidente civilizzatore-capitalista, contro il sud cattolico-romano, per e con il nord germanico contadino e l'est barbarico»: così scriveva Adolf Ehrt in *Nationalbolschewismus*, nel 1933.

Certe affermazioni non debbono farci pensare a una sottomissione morale dei nazionalbolscevichi nei confronti del marxismo, tantomeno nei confronti del giudeo-comunismo di stampo leninista. Al contrario, si coltivava l'audace illusione che il bolscevismo sovietico potesse sottrarsi al pesante fardello marxista (già bollato come «schiuma» e rigurgito della borghesia ebraica), per sviluppare la via nazionale e suscitare la sproletarizzazione delle masse russe, per formare, 'etimologicamente', un nuovo tipo umano: disciplinato, spartano, 'sovietico' appunto — consono alla realtà della Russia e a quella nuova 'aristocrazia' politico-militare incarnata nel partito bolscevico.

Si trattava indubbiamente di una visione affascinante e fascinosa che con gli occhi di quel tempo poteva anche apparire plausibile ma, negli anni successivi, doveva risultare inesorabilmente smentita dai fatti di una Russia imperialista che, impiegando le idee marxiane dell'internazionalismo proletario, riproporrà e attualizzerà le mire espansionistiche dei nuovi Zar.

Da tutto questo possiamo dedurre una specifica inclinazione verso l'est nel campo della politica estera e una particolare dedizione ai problemi

sociali. Appaiono significative a tal riguardo le parole dell'ex socialdemocratico August Winning, passato poi al campo del nazionalbolscevismo, il quale definisce il movimento operaio come la protesta del sangue contro lo 'spirito' del denaro, rappresentato quest'ultimo dalle odiate plutocrazie occidentali e dagli Ebrei.

La soluzione a questo? La riscoperta di un nuovo socialismo, la interpretazione del vero socialismo al di fuori dei dogmatismi marxisti e delle aberrazioni progressiste. All'ombra di questo socialismo vivificato dall'elemento nazionale, inteso come comunanza di destino di una stirpe, deve svilupparsi l'organicità dello Stato[2]; come lo stesso Winning afferma, esso «deve scegliere un'opera educativa intesa a fare della massa una classe, una nazione del popolo». Anche Ernst von Salomon ne *I Proscritti*[3] esalta il «socialismo nella sua forma più pura, nella forma prussiana», affermando che esso non solo spezzerà la tirannìa delle leggi economiche, ma rinnoverà quell'unità spirituale di cui ogni popolo ha bisogno. Dunque: riconciliazione tra nazionalismo e socialismo in un bolscevismo nazionale che subordini l'economia a strutture comunitarie, per l'edificazione dello Stato organico, il superamento del marxismo e del liberalcapitalismo mediante uno stile e un'etica impersonali, un'educazione eroica e sobria — come magistralmente spiega lo Jünger de *L'Operaio*[4].

Numerosi furono gli scritti che esposero le idee nazionalbolsceviche, dalla rivista *Widerstand* di Ernst Niekisch[5], caduto in disgrazia presso i nazionalsocialisti dopo la pubblicazione della sua opera *Hitler, una fatalità tedesca*, alla *Sozialistische Nation* di Karl Otto Paetel, fino alla *Reichswart* di Reventlow, a *Die Tat* di Hans Zehrer etc.[6]. Tali scritti ebbero notevole influenza su vasti settori della NSDAP e, convincendoli di essere gli unici interpreti dell'ortodossia nazionalsocialista, riuscirono a contrapporli alla guida hitleriana.

I più noti esponenti di questa tendenza rimangono i fratelli Gregor e Otto Strasser. Entrambi dirigenti di rilievo della NSDAP, Gregor animatore della rinascita del partito dopo il 1925, deputato al Reichstag, a capo della propaganda prima che questa passasse nelle mani di Goebbels; Otto invece responsabile del settore culturale del partito, fondatore delle *N. S. Briefe*, rivista di preparazione ideologica dei militanti nazionalsocialisti, e della «Kampfverlag», editrice che adempiva alla funzione di cassa di risonanza della sinistra nazionalsocialista.

Oltre a loro comunque si svilupparono anche precedentemente vari casi di dissidenza politica. Unica rimaneva però la matrice ideale che formava questi personaggi. Nonostante le scelte più o meno condividibili, essi restarono fedeli sostenitori delle proprie convinzioni fino a pagarne lo scotto in circostanze esistenzialmente drammatiche. Non consentirono al proprio riassorbimento nel parlamentarismo borghese di Weimar, e fu (secondo noi) in perfetta buonafede che si staccarono dalla NSDAP per fondare strutture politiche a questa alternative e caratterizzate da spiccata tendenza socialrivoluzionaria.

A parte qualche sfumatura, la linea di pensiero di questi «trotszkjsti del nazionalsocialismo» riesce ben individuabile negli scritti di Otto Strasser[7].

Decisamente esplicativo l'appello del 4 luglio 1930:
«Noi concepiamo e concepivamo il nazionalsocialismo come movimento coscientemente antimperialista». Il nazionalismo determina unicamente le tradizioni del paese, la catena con cui il popolo tramanda di generazione in generazione il retaggio spirituale degli avi, perpetuando per tale via la crescita e l'armonico sviluppo della comunità *völkisch* (nazionalpopolare); la condanna di qualsiasi tipo di mira espansionistica a danno di altri popoli è esplicita.
«Noi concepivamo e concepiamo il nazionalsocialismo come movimento della Grande Germania». L'unificazione dei popoli di stirpe germanica rimane un punto fermo, in quanto ogni popolo libero ha diritto di riunire in una sola entità le componenti frazionate della stirpe. Questo è compito dei Tedeschi come di qualsiasi altro popolo europeo.
«Concepivamo e concepiamo il nazionalsocialismo come movimento repubblicano». Altrettanto ferma si dimostra quindi la condanna di Strasser nei confronti della monarchia ereditaria definita dispotica e autoritaria (il termine «autoritario» vale qui come sinonimo di «repressivo»); in parallelo, si leva un'altra decisa condanna della democrazia, qualificata come sovvertitrice di valori e disgregatrice in campo sociale.
«Sopra tutto però ritenevamo e riteniamo il nazionalsocialismo come grande antitesi al capitalismo internazionale». Da cui la radicale posizione e passione di Otto Strasser: il nazionalsocialismo deve rompere drasticamente con il monopolio della proprietà capitalistica, schiacciare le idee che lo hanno suggerito e costruito, ribaltare il dominio del denaro e dei capitali sul lavoro, ricondurre l'economia (attraverso le nuove strutture socialiste) sotto il controllo della comunità nazionalpopolare e dello Stato, annullare il potere politico dei proprietari delle grosse aziende e dei detentori di grandi capitali (che, maturato il processo rivoluzionario, non deterranno più).
Sproletarizzazione e sborghesizzazione delle masse mediante la restituzione della propria identità, missione e destino alla comunità nazionalpopolare. Partecipazione della totalità dei produttori alla proprietà; gestione e profitto dell'intera economia al servizio della nazione, per fondare il socialismo della volontà autoresponsabile nella «milizia del lavoro». Profondo idealismo che leghi il popolo al proprio ceto-guida nella organicità dello Stato. Questo — per sintetizzare — voleva O. Strasser per la sua patria e non solo per essa. Già l'unificazione federativa europea appariva per lui una mèta; la liberazione del nostro continente dalle pesanti infiltrazioni straniere doveva essere còmpito fondamentale dei nazionalsocialisti tedeschi ed europei. Diveniva quindi il nazionalsocialismo una dottrina da esportare, un patrimonio non solo tedesco ma di tutti i popoli? Sì! Per Strasser il nazionalsocialismo si rivelava una necessità per tutti gli europei. Strasser nemmeno prendeva in considerazione la supremazia dell'arianesimo germanico, fautore com'era del solidarismo dei popoli d'Europa.
«Di conseguenza concepivamo e concepiamo il nazionalsocialismo in tutto il suo spirito come ostile sia alla borghesia capitalistica sia al marxi-

smo internazionale e vediamo il suo còmpito nel superamento di entrambi». Tali parole non lasciano dubbio alcuno sulla vocazione rivoluzionaria dello Strasser e di chi ne seguì l'esempio.

La conclusione poi dell'appello del 4 luglio rivela nella sua drammaticità l'irreparabile frattura tra la sinistra nazionalsocialista e il partito. «In quanto aderenti inflessibili del nazionalsocialismo, in quanto combattenti della rivoluzione tedesca rifiutiamo qualsiasi falsificazione del carattere rivoluzionario, della volontà nazionalsocialista e dei princìpi socialisti del NS e rimarremo, ormai al di fuori della NSDAP diventata ministeriale, ciò che sempre siamo stati: nazionalsocialisti rivoluzionari».

Nasce così la K.G.R.N.S. (Kampf Gemeinschaft Revolutionärer Nationalsozialist), la comunità di lotta dei nazionalsocialisti rivoluzionari; parallelamente, dopo altre scissioni (specie nella S.A.), sorgono altri gruppi sulla stessa linea. Alcuni avranno vita breve ed effimera e rientreranno quasi in blocco nel partito, continuando però ad alimentare dall'interno quelle tendenze che influiranno sulle strutture politiche del «Fronte del Lavoro» e del «Servizio del Lavoro Volontario».

Gli altri gruppi, tra cui la KGRNS, saranno messi al bando con i loro militanti. Lo stesso Strasser fuggirà all'estero e per tutto il conflitto non rimetterà piede in Germania. Ritornerà solo dopo il 1945, proseguendo nella sua azione politica di animatore di gruppi nazionalrivoluzionari. Durante il periodo bellico si manterrà estraneo agli eventi e fedele ai propri convincimenti: né con Hitler né con gli Alleati. Altri ebbero minor fortuna. Il fratello Gregor, rimasto membro del partito, cadde vittima nella «notte dei lunghi coltelli».

Per concludere, una breve notazione. Questo scritto — non certo esplicativo del fenomeno considerato (anche per la scarsezza delle fonti a disposizione di chi scrive), né esprimente giudizi di valore su idee ed eventi dell'epoca — vuol manifestare la necessità di riflettere su un fenomeno emblematicamente indicativo per la comprensione della nostra stessa identità culturale e per lo sviluppo delle lotte future. La matrice ideale e il patrimonio culturale dei cosiddetti «nazionalbolscevichi» e della «sinistra nazionalsocialista» non è andato disperso, ma vive nelle tematiche del nostro tempo — costituendo uno degli elementi che configurano il nostro orientamento nel mondo, uno dei punti che tracciano l'itinerario delle forze nazionalpopolari nella loro lotta contro il sistema borghese.

---

[*] «Ritengo che questa esperienza — *ci scrive Maurizio Rossi* —, che sto maturando in fabbrica, mi permetta sempre più di capire i meccanismi, le regole di quella macchina perversa che è la struttura capitalista; nonché di individuare il meschino e ipocrita comportamento del sindacato. Oggi in fabbrica vivono e convivono (in perfetto accordo) due anime: il padronato plutocratico, detentore dei capitali, e l'onnipresente longa manus del sindacato, detentore assoluto della volontà dei lavoratori (vien quasi da pensare che quando un operaio riceve la tessera sindacale, contemporaneamente lasci in pegno il proprio cervello — che viene poi accuratamente custodito nei forzieri della F.L.M.). Entrambi 'armonizzano' a loro uso e consumo le fasce lavoratrici, strumentalizzando le rivendicazioni e soffocandone le aspirazioni, che vengono poi incanalate nel binario morto del menefreghismo. In poche parole, la fabbrica è la fogna in cui annegano gli ingenui e i poveri di spirito... Sta ai camerati che lavorano in queste strutture mantenersi fuori dalla fogna, rivendicando il diritto-dovere all'alternativa nazional-

popolare. Credo che la lotta contro il potere demoniaco dell'economia e dell'alta finanza debba essere condotta nei centri vitali in cui avviene lo sfruttamento da parte del potere. Solo così potremo trasformare in pratica militante lo slogan: 'No alla lotta di classe, sì alla lotta di Popolo'! Certo, è uno slogan che va riempito di contenuti — ma noi abbiamo le capacità, che derivano dal nostro retaggio politico-culturale, per comporre tali contenuti»!

[1] Intorno a questo processo formativo, ci è capitato di leggere un'ampia citazione da un saggio di Karl Pribram che, sopra tutto per il tempo (1922) in cui è stato composto, si rivela una lucida e anticipatrice rappresentazione di quelle predisposizioni della cultura germanica che favoriranno il compimento della rivoluzione nazionalsocialista. Poiché forse interesserà ai nostri Lettori, ne riproduciamo qui le considerazioni iniziali. «I. *La re-interpretazione* [*Umdeutung*] *del socialismo da parte dell'idea nazionale.* Assistiamo oggi in Germania a un fenomeno assai singolare, e a prima vista sconcertante. Dal fracasso assordante del mercato letterario generato dalla fermentazione intellettuale dei tempi della guerra e della disfatta, si levano sempre più chiare e distinte le voci di pensatori qualificati. Impiegando crescente efficacia persuasiva, costoro annunciano che la Germania, senza saperlo e volerlo coscientemente, già parecchio tempo prima della guerra avrebbe imboccato il cammino dell'attuazione pratica del socialismo, [oppure] che la Germania, quanto meno per effetto della sua differenziata conformazione spirituale e del suo particolare sviluppo economico, sarebbe chiamata a imboccare questo cammino in un avvenire assai prossimo, [o] infine che appunto la ideologia politica, economica e sociale incorporata nell'eredità prussiana [*Preussentum*], in opposizione agli ideali democratici e all'etica economica dell'Inghilterra, consentirebbe il manifestarsi allo stato puro dell'idea del vero socialismo. L'intervento di simile trasformazione nelle consuete rappresentazioni concettuali equivale in un certo senso a strappare al socialismo le sue zanne rivoluzionarie; configura una sorta di moto difensivo che affiora dagli strati più profondi del pensiero e della volontà del popolo tedesco nella sua totalità — non solo, quindi, dalla classe operaia —, un movimento diretto contro il sistema capitalistico edificato sul supporto dell'individualismo. In questo quadro ideologico, lo stesso individualismo e le sue forme concettuali ed economiche vengono considerati elementi equivoci esportati dall'occidente, nessi la cui dissoluzione — prima nella patria tedesca, poi nel mondo intero — costituisce il grandioso compito della Germania. Secondo questa teoria, lottare contro il sistema capitalistico significherebbe continuare la guerra contro l'Intesa con le armi della cultura e dell'organizzazione economica, immettersi nel cammino che conduce al socialismo operativo, alla pratica del socialismo — favorire il ritorno del popolo tedesco alle sue più nobili tradizioni. Chiaramente, sono certe rappresentazioni etiche tipiche del socialismo a costituire le fonti da cui questi pensatori derivano le loro proposizioni — formulate in termini assai differenti, ma contrassegnate tutte dalla medesima intensità suggestiva e persuasiva. Al contempo, essi respingono uniformemente l'interpretazione che del socialismo offre il marxismo, sopra tutto la tesi della lotta di classe come motore dello sviluppo sociale ed economico. Il loro orientamento socialista esprime l'esigenza di valutare i fenomeni sociali ed economici secondo canoni diversi da quelli insiti nello spirito del sistema capitalista, imponendo dunque una trasformazione delle categorie elaborate da questo spirito per assumere tali fenomeni (Stato, economia, unità economica, valore etc.). Affermare che l'introduzione di una struttura economica socialista corrisponde all'intimo volere del popolo tedesco nella sua inalterabile e inalterata specificità, equivale a sostenere che la 'forma mentis' [*Denkform*] di questo popolo, la sua 'idea' di economia e società si pongono in contrasto — sia pure a livello inconscio — con le categorie mentali tipiche dei seguaci del sistema capitalista» (Karl Pribram, «Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 49, 1922, pp. 298 ss. — citato in Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Le Seuil, Paris 1983, pp. 137-138).

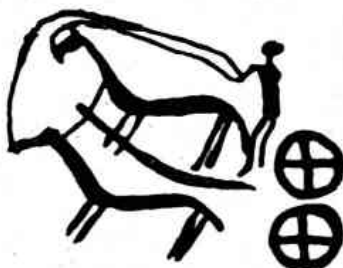
[2] Cfr. lo scritto di Oswald Spengler, *Il socialismo prussiano* (Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1980).

[3] Pubblicati in traduzione italiana dalle Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1980.

[4] Cfr. l'opera di Julius Evola, *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*, Armando, Roma 1960. Scriverà Adriano Romualdi (*Correnti politiche e ideologiche della Destra tedesca dal 1918 al 1932*, L'Italiano, Roma 1981, p. 179): «[...] Jünger arrivava ad accomunare bolscevismo e nazionalismo, come espressioni di una stessa volontà totalitaria che deve farsi strada. Entrambi contribuiscono a distruggere un certo tipo borghese ormai inutile e concorrono a creare il protagonista della nuova epoca, il *soldato politico*». Si veda pure il qualificato scritto di A. de Benoist, *Ernst Jünger: la figure du travailleur entre les Dieux et les Titans* (in «Nouvelle Ecole» n.

40). Di recente, per la versione di Q. Principe, è apparsa l'edizione italiana de *L'Operaio* (Longanesi, Milano 1984).

[5] Di Niekisch — già socialdemocratico e membro, nel 1919, del Consiglio degli operai e soldati della Baviera — scriverà Kurt Sontheimer (*Antidemokratisches Denken in der weimarer Republik*, München 1978, p. 129 — cit. in Nicola Cospito, *I Wandervögel*, Il Corallo, Padova 1984, pp. 98-99): «Il suo nazionalbolscevismo è una variante del pensiero nazionalrivoluzionario. Il suo pensiero politico conteneva, a differenza della ideologia nazionalrivoluzionaria, una forte dose sociale e un programma di politica estera. Scopo di Niekisch era senza dubbio la socializzazione della Germania, la liberazione della classe operaia dal giogo del capitalismo e del trattato di Versailles. Ambedue, capitalismo e Versailles, furono per lui identici. Egli riteneva in fermo contrasto il socialismo tedesco e il comunismo, quando edotto dall'esempio della rivoluzione russa, che conteneva la negazione dello Stato coerentemente con il marxismo teoretico, criticava il carattere dogmatico della ideologia marxista. Per Niekisch un'ascesa della classe operaia tedesca avrebbe potuto avere luogo solo attraverso la vittoria sulla classe borghese e la capacità di fondere il suo spirito con l'istanza nazionale». Si veda lo scritto di Niekisch su *L'Operaio* di Jünger (pubblicato in tr. fr. dalla rivista «Nouvelle Ecole» n. 40).

[6] [7] Cfr. Klaus Peter Hoepke, *La destra tedesca e il fascismo* (Il Mulino, Bologna 1971); Enzo Collotti, *Nazismo e società tedesca 1933-1945* (Loescher, Torino 1982); Otto Strasser, *Hitler segreto, considerazioni del capo del Fronte Nero* (Roma 1944). In una notizia apparsa su *Vouloir-Orientations* (n. 5, aprile 1984), a proposito della ristampa del libro di Paetel *Reise ohne Uhrzeit* (Verlag Georg Heintz, Worms 1982), scrive Luc Nannens: «L'attività ideologica di Paetel raggiunge il culmine col suo *Manifesto nazionalbolscevico* del gennaio 1933, diretto contro Hitler, cui Paetel rimprovera di mantenere stretti contatti con la Chiesa cattolica e gli elementi più reazionari della società tedesca. Ai nazionalsocialisti rimprovera inoltre il fatto di dimenticare il costante orientamento russofilo della diplomazia prussiana. Paetel, in effetti, accoglie la dimensione comunitaria dell'esperimento sovietico, ma nega l'economicismo e il determinismo marxisti — così come, d'altro canto, avverte nel momento nazionalpopolare la sua potenza rivoluzionaria, ma respinge qualsiasi dogmatismo razzista».

Renato del Ponte
A proposito di Julius Evola, dieci anni dopo

Oltre a essere uno degli studiosi più qualificati dell'opera di J. Evola, l'autore di questo scritto è una persona molto gentile. Pur non appartenendo infatti alla nostra 'setta', non ha avuto timore di contaminarsi accogliendo il nostro invito e firmando col proprio nome lo scritto che presentiamo ai Lettori di Ar. Certo, come lo stesso del Ponte ha intuito, noi ci attendevamo da un professore come lui un articolo-lezione, non un articolo-sermone...: proprio perché sappiamo che quello delle lezioni è il terreno dove questi simpatici ruminanti si muovono con naturalezza e disinvoltura — e bisogna essergliene grati, perché senza la loro preziosa ricerca, non ci sarebbe la nostra riflessione etc. etc. Quindi, anziché illuminarci con una lezione, l'autore intende edificarci con un sermone... Una provocazione? Diremmo proprio di sì. Inattesa (per il motivo già accennato) e imbarazzante: perché

raccoglierla significherebbe 'sfruttare' una rievocazione di J. Evola per trarne motivi di polemica — il che non ci sembra rispettoso per il Maestro e dignitoso per i discepoli. E significherebbe pure reagire alla simpatia manifestata dall'autore collaborando alla nostra rassegna, con l''antipatia' di una risposta non necessariamente gradevole. E inutile, per giunta, perché se è vero che i sermoni vengono rivolti ai fedeli, allora i nostri *fedeli colgono benissimo — senza aver bisogno di essere condotti da noi per mano — i punti del discorso di del Ponte che non possiamo proprio sottoscrivere. Nessuna polemica chiarificatoria, dunque. Una breve difesa d'ufficio, piuttosto, in favore dell'autore del sermone, che qui potrebbe apparire giudice sentenzioso (e sommario) degli «anarchici di destra» — rivolta a coloro che non hanno l'onore di conoscerlo. Siamo infatti convinti che il prof. del Ponte è stato mosso nel suo accenno da sincera benevolenza, non dal desiderio di infierire su proscritti. Egli infatti sa benissimo che per giudicare quanti, volendo cavalcare la tigre, si siano trovati a cavalcare il topo (rimanendone a volte morsicati!), la* licenza *compete, di diritto, a politicanti, giudici, sbirri — ma l'*autorità *non spetta a costoro. Spetta piuttosto — come autorità 'autentica' a giudicarsi — agli stessi «anarchici di destra», e — come autorità 'legittima' a esprimere giudizi di valore — ai... nihilisti di destra. Sa, inoltre, il professore del Ponte, che i professori non hanno alcuna autorità sui professi — quindi nemmeno il potere di tirar loro gli orecchi. E pur sapendo benissimo tutto ciò, ha inteso sostenere provocatoriamente la parte dell'avvocato del diavolo, per offrirci l'occasione di questo (rapido quanto succinta è la sua allusione) 'dichiaramento'. Gliene siamo grati.*

* * *

Le edizioni di Ar mi hanno invitato a parlare di Evola nel decimo anniversario della scomparsa, che è anche il ventesimo della benemerita casa editrice. A tanto cortese invito non si può dir di no. L'editore — le cui personali vicende seguo appunto da vent'anni — sa bene che non tutte le scelte operative scaturite dalla sua fertile mente organizzativa sono state o sono da me condivise e così anche una parte dei suoi indirizzi editoriali: ma egli sa anche bene come la mia scelta di Evola non sia stata per me puro orpello intellettualistico, né pedissequo adeguamento scolastico, o supino mantenersi all'*ipse dixit*, bensì accettazione serena e consapevole di un esempio, di un progetto su cui lavorare e da far fruttare a... tempi lunghi: per questo forse, egli ritiene ch'io possa parlare di Evola, oggi, anche a nome delle Edizioni di Ar.

Poiché non so di filosofia e nemmeno di alta politica, ma conosco, o — meglio — intuisco qualcosa della sfera del Sacro, mi limiterò qui a pochi cenni indicativi degli assi portanti della via seguita da Evola, da valere come possibile indicazione per il futuro di qualcuno di noi. Il benevolo editore, cui piace la celia, lo voglia considerare, né più né meno, che un breve «sermone», sia pure di parte non propriamente galilea.

Nel corso di tutta la sua vita, il barone Julius Evola ha voluto dare a noi un *esempio*: un esempio di come si possano superare le convenzioni bor-

ghesi con una vita fuor del comune. Dal cerchio magico di *Ur* al tentativo impopolare di *Imperialismo pagano*[1], dallo scalinamento nel ghiaccio delle pendici del Lyskamm Orientale ai vagoni delle nebbie di Rastenburg, dalle tragiche bombe della Vienna '45 alla calma scelta operativa del dopoguerra, Evola non si tira indietro, non ha esitazioni, rimorsi, dubbi, paure, né tentazioni... suicide[2]: egli va sempre avanti, poiché «si deve fare ciò che *deve* essere fatto». Del resto, se ciò non fosse stato, se ciò non avesse *dovuto* essere fatto, senza l'*esempio* di Evola, noi non saremmo ora qui...

Questo è, d'altra parte, un esempio di *sacrificio*: infatti non si può essere di esempio agli altri, senza sacrificare, almeno in parte, se stessi. Se stessi, si badi bene, non gli altri...

Attraverso il sacrificio di sé e l'esempio che ne derivava, Evola ha creato una forza tale, di un tale potere di attrazione magica, i cui effetti solo adesso siamo appena in grado di cominciare a intravvedere, ora che anche i cosiddetti avversari — dalla forza delle cose, cioè dai fatti (vale a dire, dall'espandersi dell'influenza del pensiero che nasce da Evola) — mossi da un quasi stupito timore sono costretti — per capire — anche loro, a studiare — seriamente — Evola[3].

Ma — e ora giungo al punto più importante del mio «sermone» — tale esempio e tale sacrificio non hanno potuto sussistere per tanti anni senza quello che potremmo chiamare l'*itinerario al Sacro* di Evola, il suo personale *cammino del cinabro*, ma che può e che *deve* essere, *mutatis mutandis*, anche il nostro. Il sacrificio e l'esempio di sé sono inutili senza un superiore riferimento. Quanti inutili caduti, quante rovine fumanti sul percorso di chi si credeva Superuomo, senza neppure essere un piccolo *parvenu*...

Quello che Evola definiva come il superiore riferimento alla sfera del Trascendente e che io chiamo le espressioni del Sacro (e che un Giuliano avrebbe potuto riferire al mondo degli dèi) — che agiscono nell'umanità secondo un processo forse non ciclico, ma inerente a determinate 'culminazioni' della nostra storia —, non può mancare a chi presume di offrire un esempio con il suo sacrificio.

Ciò presuppone, d'altra parte, il rispetto di determinati *valori*, propri delle forme del mondo tradizionale che, per noi, non possono che essere rappresentate che da quelle del nostro migliore Occidente: Roma e la Grecia. Tali valori, d'altronde, poggiano su un insieme di norme precise e rigorose — «etiche» — che non possono essere oltrepassate nemmeno (non foss'altro che per l'*esempio* di cui dianzi) da chi presuma di «essere arrivato».

Ritengo perciò che debba considerarsi finita l'epoca (se pur mai abbia avuta una sua utilità, se non, al più, da *trait-d'union* fra due momenti diversi di questo interminabile dopoguerra) di un certo «anarchismo di destra»: non è più l'età delle rinunce né del «tanto peggio, tanto meglio».

Alcuni segni dei tempi, che, si dirà, non farebbero certo indulgere all'ottimismo generale, indicano peraltro che può essere iniziato, da oggi, il momento della rinnovata costruzione del *Fanum* — o cattedrale, se si preferisce —, una delle cui pietre angolari non potrà non essere rappresentata dal *corpus* dottrinario di Julius Evola, la cui importanza e «terri-

bilità»[4] è destinata ad aumentare sempre più.

Con questa «profezia di ventura» termino il mio breve «sermone», la cui unica ambizione è di spingere ad una salutare riflessione.

Forse l'editore si aspettava da me un dotto saggio, fitto di citazioni e riscontri testuali — come, del resto, è spesso mia abitudine: ma lo ritengo troppo intelligente per non accettare benevolmente e nel giusto peso questo modesto contributo alla costruzione di quello che egli chiamerebbe «lo spazio di sovranità della nostra idea del mondo».

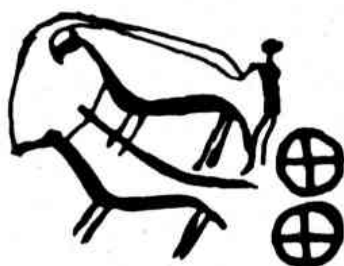
Nel giorno anniversario della cremazione rituale di Evola
10 luglio - *festa dei Sette Santi Martiri.*

---

[1] Resta ancora da scrivere la storia — per la verità alquanto densa di misteri — delle forze che stanno dietro alle tendenzialità paganeggianti del «Gruppo di Ur» ed allo stesso *exploit* di *Imperialismo pagano*: tutto ciò rimanda comunque ai tentativi compiuti da certi «eredi» della Tradizione di Roma di rettificare in senso positivo il fascismo. Tentativo sostanzialmente fallito, ma paradigmatico per una certa azione possibile in ogni tempo, quando le circostanze lo permettano.

[2] L'editore spero mi perdonerà per quella che una buona parte del suo pubblico forse considererà un'«eresia»: io non mi sono mai sentito di considerare le morti di Drieu La Rochelle e persino quella di Mishima come degli «esempi». Chi si toglie la vita — a parte l'esemplarità spettacolare di certe forme scelte — denuncia sempre un fallimento, che non può che essere anche interiore.

[3] Mi riferisco soprattutto al recente *La destra radicale*, a cura di Franco Ferraresi, Feltrinelli, Milano 1984. Se si pensa che esso segue di appena sei mesi l'uscita dell'altro volume *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni ottanta*, Cuneo 1983 (ma contenente Atti di un Convegno del novembre 1982), si ha un'idea abbastanza impressionante dei «progressi» compiuti dalle medesime persone sulla via della comprensione.

[4] Il «liberal-democratico» Dino Cofrancesco è probabilmente sinora l'unico ad avere compreso la reale portata veramente rivoluzionaria delle idee di Evola, che presuppongono una radicale mutazione non tanto e non solo nel campo sociale, politico o culturale, ma nel tessuto stesso delle forme di vita dell'attuale umanità: «Evola e Costamagna, infatti, propongono un tale salto di qualità rispetto alla civiltà occidentale da rendere necessaria, per chi ponga mente ai loro scritti, una erogazione di violenza capace di far impallidire l'attività — pur notevole — dei tribunali speciali. Non vi sono, nei loro scritti, proposte di genocidio, non s'invoca la violenza collettiva, è vero, ma si fa *di più*: si prefigura un modello sociale organico, in tutto e per tutto alternativo a quello liberale. Sicché — *quod non fecerunt Barbari* — mentre gli stati totalitari riservano un qualche spazio — sia pure limitato — al gioco degli interessi (o degli «appetiti», se si preferisce un termine più «antiliberale») individuali, nei progetti degli organicisti *antitotalitari*, al ridimensionamento dello stato come apparato coercitivo, si accompagna una trasformazione profonda di tutta la società, nell'interezza delle sue articolazioni, cui si prescrivono codici del tutto diversi da quelli fin qui conosciuti» (*La nuova destra dinanzi al fascismo*, in: AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria*, cit., pp. 110-111).

Francesco Ingravalle
Per un bilancio critico dell'opera evoliana

«Ecco l'articolo su Evola» — mi scrive l'autore —. «Si tratta di un articolo critico. Qualcuno dovrà pur sentirsi punto sul vivo e reagire». Per conto mio, la reazione sarebbe quella di offrire la coppa di cicuta a Ingravalle — seguita, naturalmente, da un bicchiere di sherry... Ora, il caso ha voluto che proprio assieme alla lettera di questo camerata (con cattiveria caricaturale definito da uno scriba: «bigotto della filosofia»... Uhm, ricordate quella sentenza[*]: «Chi non vuole *vedere l'altezza di un uomo, tanto più acuisce lo sguardo verso quel che di lui è in basso e in evidenza e tradisce, con ciò, se stesso»?? Certo, questo riferimento non vale solo per quello scriba, vale anche per me copista, che al momento provo gusto a ricordare l'epiteto di «bigotto» applicato a Ingravalle...) io abbia ricevuto (per la cortesia di un 'compagno' che, essendo un intellettuale, rimane troppo estenuato per offrire a me la cicuta: mi darebbe solo lo sherry...) un notevole saggio di Marco Revelli sulla (trans)figurazione che la destra estrema compie del Medioevo. Ho pensato allora — rammaricandomi che a una certa autorevolezza per proporlo non si congiunga il potere di imporlo — di suggerire questo tema ai Lettori di* Risguardo*: «Posto che nella 'destra radicale' il suo radicalismo storico e politico si mostra come riflesso di una radicalità metastorica e metapolitica — o, se preferite: il 'dramma' umano-esistenziale manifesta un 'dramma' metafisico-essenziale —, come valutate la seguente rappresentazione avversaria: "Alla ricerca (come ogni forma di 'radicalismo') del 'radicalmente altro' ove rivolgersi e riporre le proprie ragioni di opposizione integrale allo 'stato di cose presente'; incapace tuttavia di proiettare (come la sinistra) la propria domanda d'identità nel* novum, *nella costruzione utopica della società perfetta intesa come evento del futuro lanciato sulla linea del tempo oltre la barriera del presente; alla destra radicale non resta che lo sguardo al passato, all'originario e al primordiale. La ricerca di un reale concreto incorrotto e scevro di ogni elemento qualificante un 'presente' decaduto e profano; un percorso ideale a ritroso nel tempo, alla ricerca di un territorio incontaminato (ma già esperito) entro cui arroccarsi"»* [**] *Attendo che qualche Lettore lo analizzi, questo tema, e mi trasmetta lo svolgimento: mi sembra questo il modo più adeguato di ricordare (anzi, per quanto si riferisce a me individualmente e ad altri camerati del gruppo di Ar, di* venerare*) Julius Evola. E di 'considerare' Francesco Ingravalle; e di 'rispettare' anche Marco Revelli (a cui la cicuta, invece, basterà solo mostrarla...).*

* * *

Dieci anni fa, a Roma, moriva Julius Evola, quasi all'insaputa della cultura ufficiale, per la quale egli era un «mezzo-mago» d'ispirazione nazista, mentre la destra estrema celebrava in lui l'immagine di un Maestro.

Non è, certo, nostro còmpito ricordare la figura culturale di Evola: il Lettore desideroso di orientarsi nella sua vasta produzione può ricorrere a due ottimi strumenti: l'autobiografia spirituale intitolata *Il cammino del cinabro*[1], e lo scritto di Adriano Romualdi, *Julius Evola, l'uomo e l'opera*[2].

Vorremmo, invece, soffermarci sulla 'incidenza' di Evola nell'àmbito della cultura 'non conformista' e tentare di avviare un discorso critico, senza alcuna — assurda — pretesa di assolutezza o di completezza.

In alcune nostre note abbiamo più volte toccato il testo della 'antistoricità' della cosiddetta estrema destra. La storia è vista come il 'non-valore', mera 'emanazione' della metastoria, secondo uno schema gnoseologico di tipo platonico. È, questa, una costante della «destra tradizionalista», sia teorica, sia pratico-politica: con l'eccezione, forse, di chi ha sentito il fascismo e il nazionalsocialismo — per scegliere solo uno dei possibili campi di esemplificazione — come fenomeni *storici* con cui confrontarsi[3]. Si tratta di una costante che ha le sue origini nel modo di vedere la storia proprio di Evola. Nella introduzione al volume *Rivolta contro il mondo moderno*[4], Evola afferma come la conoscenza degli eventi nel loro senso concreto, dello sviluppo delle istituzioni, dei rapporti di produzione, sia secondaria rispetto all'importanza del *mito* come fonte di conoscenza. Il mito, infatti, fornisce il senso, il significato del divenire, riguardando la sfera archetipale della realtà; la storia viene vista come decadenza da una condizione originaria (il «mondo della Tradizione»), secondo uno schema che ha modelli, oltre che in Platone, anche in Esiodo.

Naturalmente, le cose non sono così semplici, e non abbiamo affatto inteso presentare al Lettore una sintesi precisa, ma mettere in luce alcune strutture teoriche. Il mito, dunque, è verità; non necessita di fondazione in quanto è originario; non è un fenomeno meramente conoscitivo, ma si rivela 'fondativo' di un tipo di prassi, individuale e collettiva[5]. Trovandosi *all'inizio* la perfezione, la storia non può essere che un processo di decadenza.

A questo punto, risulta chiaro che la storia non viene conosciuta, ma *ri*-conosciuta. Di fronte a un evento storico, la domanda che ci rivolgeremo sarà: «È un fenomeno della decadenza, oppure un'inversione della tendenza»? E *ri*-conosceremo la storia sulla base di categorie vere a-priori. Non vogliamo qui discutere dell'esistenza o meno di categorie vere a-priori (la cui esistenza precede, quindi, l'esperienza), né discutere della verità o meno dei contenuti mitici e del loro carattere trascendente. Quale che sia la risposta data a simili — *fondamentali* — quesiti, ci sembra che l'analisi storica dovrebbe costituire una scoperta induttiva di tali realtà. *È la realtà che deve parlarci: posto che esista un Assoluto, è la fenomenicità che deve rinviarci a esso.*

Invece, dalla filosofia della storia di Evola si è ricavato un atteggiamento di generico disprezzo per l'indagine analitica, bollata come «erudizione disanimata»! Così, per esempio, l'ampio discorso svolto da Evola sui caratteri dell'età medioevale ha trovato non continuatori, ma, sopra tutto, ripetitori... Ancor oggi, se vogliamo un'immagine precisa in termini so-

cioeconomici e politici dell'età medioevale, dobbiamo rivolgerci all'opera di Marc Bloch o di Robert Boutruche.

Secondo noi, dedurre semplicisticamente i fatti storici da categorie metastoriche rischia di suscitare risultati illusori. Si tratta di vedere, piuttosto, se e come l'indagine della realtà storica implichi l'adozione delle categorie metastoriche messe in luce da Evola: si tratta di *saggiarne spregiudicatamente e minuziosamente la fecondità euristica* — liberandosi da un «ipse dixit» che finora non ha dato risultati positivi, né sul piano teorico, né sul piano politico.

Anche il messaggio più propriamente politico di Evola non può essere accettato acriticamente. Un certo 'dogmatismo' riesce comprensibile — più che giustificabile — in fasi acute di lotta politica, giacché la coscienza critica crea impacci a certo pragmatismo politico; ma questo non è più il nostro caso. Inoltre, si son visti a sufficienza gli esiti negativi del «prassismo assoluto»...

Distinguiamo, anzitutto, il piano dei 'princìpî', oggetto di libera scelta[6], dal piano delle analisi politiche. Certo, non esiste un'analisi politica indipendente dai 'princìpî' — ma un conto è fare questa ammissione ovvia (almeno dopo Max Weber); un altro è far sì che i princìpî creino 'zone d'ombra' e, malintesi nella loro funzionalità, ci impediscano di cogliere quanto più possibile la realtà.

Esemplificando, possiamo dire che tra la diagnosi *politica* contenuta ne *Gli uomini e le rovine* e quella di *Cavalcare la tigre* (e le indicazioni a essa legate) non si pone una differenza qualitativa. Arginare il crollo del 'terzo stato' o favorirne la caduta, sono due indicazioni che non si collegano tanto alla dinamica della crisi di razionalità e di legittimità dello Stato nel capitalismo maturo, quanto all'analisi di un soggetto politico circa la possibilità di recuperare la dimensione organica e spirituale del vivere associato. La politica è vista dall'alto della metapolitica: ci vengono fornite indicazioni il cui valore pratico può essere deciso solo da un'accurata analisi socio-politica (che non esclude certo *altre* dimensioni analitiche...). Perché ciascuna delle due indicazioni dipende, nel suo valore, dall'esistenza o meno di *agenti storici* del mutamento sociale e, proponibile in un dato periodo, può non esserlo in un altro — o necessitare di nuovi approfondimenti per individuare nuove strade di trasformazione dell'assetto socio-politico ed economico.

Il discorso rimane sempre il medesimo: rendere operanti i princìpî nel campo dell'analisi storica, sociologica e politologica: è questo il modo migliore, per quanti si riconoscano nell'insegnamento di Evola, di non vanificare la sua opera.

---

[*] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cap. IX, par. 275, p. 196 (ed. Adelphi, Milano 1972).

[**] Marco Revelli, *Il Medioevo della Destra: pluralità di immagini strumentali* in «Quaderni medievali», n. 16, dicembre 1983, p. 112.

[1] Scheiwiller, Milano 1972.

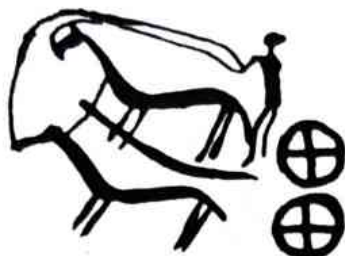
[2] Volpe, Roma 1968.

[3] Alludiamo a coloro che si sono formati all'interno del centro studi «Ordine nuovo», una

piccola frazione del quale, nel 1969, passò a costruire la corrente di minoranza all'interno del M.S.I.

[4] Bocca, Milano 1961.

[5] Per il significato di questa 'fondatività', si veda Mircea Eliade, *Mito e realtà*, Rusconi, Milano 1974.

[6] L'Autore voleva forse dire: di 'elezione trascendentale', di 'vocazione'?? (*nota insolente del copista*).

Dino Villella
Una lettura di Nietzsche - I

Aderendo all'invito espresso nell'appendice all'opera di Francesco Ingravalle, Nietzsche: illuminista o illuminato? [*]. *Dino Villella* [**] *ci ha inviato un suo studio su Nietzsche, precisando che la lettura era destinata esclusivamente a noi del gruppo di Ar, per cui non ne consentiva la pubblicazione. «Nonostante tutte le riserve che si possono fare su di sé — concludeva Villella —, rimane la pretesa di aver 'voluto' scrivere, e così intorbidare, semplificare, appiattire... e questo non dovrebbe essere consentito. Nietzsche — come altri — non ha scritto per quelli che 'scrivono', per gli intellettuali. Prima di tutto il suo fine era: "Educare alla 'venerazione', in questa epoca plebea, che è plebea perfino quando rende omaggio, ma di solito è invadente e spudorata*[...] *'far scappare' i più. Anzi non v'è nessuno a cui io pensi — se non quella comunità ideale, che Zarathustra ha educato per sé sulle Isole Felici"»*[...] *La timidezza di Villella dipende forse dal fatto che egli, non avendo aperto uno spaccio di filosofia, non si sente, 'quindi', qualificato? O forse dalla circostanza di preferire la lettura delle opere* di *Nietzsche a quella delle opere* su *Nietzsche? O forse (sospettiamo sia questo il motivo vero) egli prova tanto pudore delle proprie opinioni — lui, per giunta calabrese! — da diventare schivo?? Comunque, ne abbiamo dimenticato la raccomandazione sdegnosa e ritenuto opportuno proporre il suo scritto ai Lettori di Ar, i quali non abitano le «Isole Felici» (se mai, un atollo tristo) né compongono una «comunità ideale» (piuttosto, un sodalizio surreale). Abbiamo violato la consegna di Villella, appunto perché a loro deve pur 'pensare' qualcuno: almeno tra i membri di quell'ordine di spiriti liberi di cui parla Nietzsche in* Genealogia della Morale, *III, 24. Si rileggano, i Lettori, questo passo e coglieranno la malizia della citazione... Occorre aggiungere che ci collochiamo attualmente nei «gradi infimi» dell'ordine?... Ci dispiace per i Lettori, ma questi son tempi che of-*

frono magra pastura agli 'animali veneranti'.

* * *

Introduzione

Una sintesi del pensiero di Nietzsche non può non risultare riduttiva, semplificatrice e non può quindi non rimandare a una revisione più approfondita e comprensiva delle svariate problematiche in esso contenute.

Tuttavia il presente scritto vuol essere appunto una sintesi, il tentativo di una visione generale-sintetica dell'opera di Nietzsche.

La speculazione nietzscheana si presenta in forma aforistica e anche quando tale forma tende a decadere, nell'ultimo periodo, rimangono nondimeno le diverse prospettive, i contrastanti punti di vista per cui il pensiero di Nietzsche non prenderà mai forma in un sistema compiuto, unitario.

Del resto l'opposizione alla «volontà di sistema» è espressamente affermata dallo stesso Nietzsche, fa parte del suo modo — e non solo del modo ma anche dell'essenza — del suo filosofare. Ciò non significa però che la filosofia di Nietzsche si risolva in illuminazioni incoerenti, in contraddizioni e punti di vista opposti, inconciliabili.

Un elemento unitario di fondo è forse possibile rinvenire in essa, e può valere come un punto di riferimento che, sintetizzando la tendenza generale asistematica, tuttavia non la riduce, ed è aperto alle diverse possibilità che l'analisi critica rende evidenti. Tale elemento unitario può essere il contrasto tra istinto e ragione, o — più precisamente — tra istinto e razionalità.

Il predominante impulso a conferire un valore filosofico ed efficacemente attivo sul presente alle sue esperienze e intuizioni, connesse all'attività di filologo classico, conduce Nietzsche a rapportarsi alla filosofia di Schopenhauer che, in un primo momento, esercita su di lui un immediato e profondo influsso. L'adesione alla filosofia di Schopenhauer non è però totale, anzi Nietzsche tende ad affermarla non perché «vera», ossia come teoria, ma nel suo significato pratico, come giudizio di valore sulla vita. Già si può intravvedere, in questo atteggiamento verso Schopenhauer, una fondamentale scissione, il disgregarsi del problema filosofico della verità nel rapporto vita-pensiero così come verrà configurandosi attraverso l'opera di Nietzsche. Ma via via che acquista una piena padronanza dei suoi problemi, Nietzsche si libera dell'involucro filosofico-schopenhaueriano e si pone decisamente contro la tradizione filosofica in genere. In tal modo passa in primo piano la sua adesione alla visione del mondo di Eraclito che, assieme a Schopenhauer, si ergeva sullo sfondo della concezione della *Nascita della tragedia.*

Tuttavia il metodo di Nietzsche si sposta decisamente su un piano critico-distruttivo: egli non critica più partendo espressamente da un modello, l'antichità classica, e la sua analisi, da aprioristica, diventa sintomatico-deduttiva. L'antichità mantiene il suo pieno valore, ma la tensione

verso il futuro diventa, nella filosofia di Nietzsche, un elemento fondamentale, pienamente coincidente con il «concetto» di «dionisiaco» che, ormai liberato da ogni riferimento riduttivo-metafisico, assume il significato di forza plastica, immediatamente positiva, che informa e capovolge la stessa «negatività».

1. *La concezione della tragedia* .

La *Nascita della tragedia* presenta, come problema centrale, il contrasto tra i principî «dionisiaco» e «apollineo». L'opera risulta però sovraccarica di elementi e di formule che pregiudicano la comprensione del problema essenziale in essa affrontato.

Dioniso è il dio della esuberanza, della pienezza, dell'ebrezza della vita e degli istinti; Apollo si presenta in contrasto e nello stesso tempo in unione con Dioniso, come dio della forma, della misura, della bellezza.

Nietzsche si occupa di un problema scientifico-estetico: la spiegazione della nascita della tragedia greca. Il «dionisiaco» è l'elemento fondamentale di questa, ma solo trasfigurandosi sotto l'influsso etico-artistico apollineo, esso da origine alla creazione artistica, all'opera d'arte.

Nella *Nascita della tragedia* appare sempre, in tal modo, necessario e non superato un manifestarsi del «dionisiaco» attraverso l'«apollineo». Il confluire di Apollo in Dioniso non esclude la necessità della funzione apollinea da cui il «dionisiaco» è qualificato essenzialmente. La stessa «arbitraria», «oziosa» concezione metafisica — presente anche nella *Nascita della tragedia* — riflette questa unione dionisiaco-apollinea, sovrapponendosi astrattamente al reale problema dell'opera ma senza modificarne l'indirizzo. Infatti sia l'essenza, sia l'apparenza (l'individuazione) del mondo vengono caratterizzate contraddittoriamente, ovvero come principi che implicano entrambi un'autoliberazione dell'uno attraverso l'altro. La contraddizione tra Dioniso e Apollo, che translata metafisicamente diventa «oziosa», riflette dunque la tendenza di Nietzsche a inserire nella metafisica schopenhaueriana la sua visione del mondo e la sua concezione della grecità. «Un libro impossibile» definisce Nietzsche nel *Tentativo di autocritica* questa sua opera giovanile[1]: essa tuttavia contiene «intuizioni dionisiache», pienamente valide per Nietzsche, sebbene «oscurate, guastate con formule schopenhaueriane»[2].

In effetti, ciò che già nella stessa *Nascita della tragedia* distingue Nietzsche da Schopenhauer è il suo «dionisismo», con cui si pone al di là del condizionamento della morale che è invece all'origine del pessimismo teorico schopenhaueriano. Al contrario il pessimismo di Nietzsche, libero dall'«illusorio incantesimo della morale» è fin da ora aperto alla possibilità dell'«ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo»[3].

Ed è a questo «ideale» che corrisponde la concezione della tragedia greca quale Nietzsche descrive nel *Crepuscolo degli idoli*, al di là delle deviazioni metafisiche ed estetistiche della *Nascita della tragedia*: «La tragedia è così lontana dal dimostrare qualcosa in ordine al pessimismo dei greci nel senso di Schopenhauer, che deve essere considerata, al contrario,

come il suo decisivo rifiuto e la sua 'istanza contraria'. Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel 'sacrificio' dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità — questo io ho chiamato dionisiaco, questo io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta 'tragico'»[4].

In tal modo la concezione di Nietzsche della tragedia si oppone sia alla concezione di Platone sia a quella di Aristotele, che vengono messe a confronto in un passo di *Umano troppo umano*: «Verrebbero la compassione e la paura veramente, come vuole Aristotele, scaricate dalla tragedia, sicché l'ascoltatore tornerebbe a casa più freddo e tranquillo?... Sarebbe possibile che in ogni caso singolo compassione e paura venissero mitigate e scaricate dalla tragedia: tuttavia potrebbero per effetto della tragedia diventare in assoluto più grandi, e Platone avrebbe ancora ragione di ritenere che la tragedia rende nell'insieme più angosciati e impressionabili...»[5]. Se Nietzsche sembra qui inclinare verso l'opinione platonica, bisogna tuttavia tener conto del senso storico che egli dimostra di possedere, per es. in un aforisma di *Aurora*: «Allorché gli ateniesi divennero più molli e più sensibili, all'epoca di Platone... già i filosofi si lagnavano che la tragedia fosse divenuta nociva»[6].

Il fatto che Nietzsche abbia scoperto nella grecità, reagendo all'interpretazione del classicismo, l'abisso dionisiaco dell'ebbrezza e della sapienza tragica, non significa che egli tenda a svalutare, nella sua funzione, tutto ciò che è «misura», «forma», «armonia»... Nietzsche concepisce anzi la stessa bellezza e perfezione apollinea — che dunque non risulta il riflesso di un non minacciato stato di benessere[7] — come reazione diretta, immediata alla sapienza tragica: paragonabile all'immediato formarsi di proiezioni oscure nello sguardo fissato nella luce, inversamente analogo alla proiezione di immagini luminose di bellezza e di perfezione nella Grecia antica[8]. E nel momento in cui viene meno l'ebbrezza fondamentale decade anche l'istinto concomitante apollineo che costituisce una necessaria reazione protettiva.

Si può considerare dunque inesatto quanto, per es., H. M. Wolff rileva nella *Nascita della tragedia*, ossia che «mentre il tipo di vita socratico viene lucidamente descritto nei parr. 10-15, la presentazione della vita dionisiaca, che avrebbe dovuto costituire l'acme di tutto il libro, è pienamente fallita»[9]. In realtà Nietzsche non ha di mira la descrizione di una «vita dionisiaca» e l'interesse centrale del libro si rivela diverso, come Nietzsche stesso dice: «Ci avviciniamo ora al vero e proprio fine della nostra indagine, che è rivolta alla conoscenza del genio dionisiaco-apollineo e della sua opera d'arte»[10].

Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche si riferisce sempre a un significato del concetto di «dionisiaco» comprendente, nel suo valore di istinto artistico, il concetto di «apollineo» — e tale significato, in una prospettiva diversa, ovvero non solo estetica, sarà presente nelle opere successive.

2. *Decadenza della tragedia*

La decadenza della tragedia, come la decadenza dell'arte in genere, è

connessa al prevalere del razionalismo ottimistico, in particolare del socratismo estetico attraverso Euripide.

La volontà di spiegazione razionale dell'evento drammatico corrisponde all'esigenza di razionalità del socratismo, al bisogno di una fede in un'essenza razionale dell'essere, comprensibile dialetticamente e corrispondente al bene e alla felicità dell'uomo. Questo significa esorcizzare il sostrato dionisiaco-musicale della tragedia, la creatività istintiva, l'istinto immediato di trasfigurazione del mondo quale si manifesta nella sensibilità artistica. «Eliminare dalla tragedia quell'elemento dionisiaco originario e onnipotente, ed edificarla in modo puro e a nuovo su un'arte, un costume e una concezione del mondo non dionisiaci — è questa la tendenza di Euripide[...]»[11]. Questa tendenza euripidea ha però una più profonda origine in Socrate e in ciò che Socrate rappresenta nell'antichità con la sua «influenza dissolutrice degli istinti»[12]: «Ma la parola più acuta per quella nuova e inaudita stima del sapere e dell'intelligenza la pronunciò Socrate, quando trovò di essere l'unico che ammettesse di 'non sapere niente', mentre, nelle sue peregrinazioni critiche per Atene, egli incontrava dappertutto, parlando con i maggiori statisti, oratori, poeti e artisti , la presunzione del sapere. Vide con stupore che tutte quelle celebrità non avevano un'idea giusta e sicura neanche della loro professione, e che la esercitavano solo per istinto. 'Solo per istinto': con questa espressione tocchiamo il cuore e il centro della tendenza socratica. Con essa il socratismo condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente: dovunque esso vòlga i suoi sguardi indagatori, vede la mancanza di intelligenza e la potenza dell'illusione e da questa mancanza deduce l'intima assurdità e riprovevolezza di quanto esiste nel presente. Partendo da questo punto, Socrate credette di dover correggere l'esistenza[...]»[13]

Nella sua interpretazione dei poeti tragici Nietzsche non stabilisce tra di loro una contrapposizione rigida: non riesce estranea a Euripide una capacità di subire l'influsso dionisiaco e anzi viene rilevata da Nietzsche, nel tragediografo ispirato da Socrate, una tardiva e ormai inutile «sconfessione della possibilità di realizzare la sua tendenza»[14]. Viceversa anche in Sofocle si manifesta una sopravvalutazione della consapevolezza razionale, rispetto a Eschilo, sebbene non nel senso di Euripide[15]. Ma la tragedia euripidea riflette nella sua tendenza fondamentale la condizione di declino della civiltà greca, coincidente con il prevalere del razionalismo socratico, mentre in Sofocle ed Eschilo si riflette ancora prevalentemente lo spirito della Grecia tragico-mitica. Anche se la decadenza non può che intervenire gradualmente, Nietzsche comunque può stabilire il fondamentale contrasto tra istinto e ragione come criterio interpretativo dell'arte greca, che nel suo svilupparsi e decadere fornisce a sua volta un criterio interpretativo sintomatologico della realtà etico-sociale.

Nell'esemplificazione simbolica del contrasto tra istinto e ragione Nietzsche non oppone più a Dioniso Apollo, confluito in Dioniso stesso, ma un altro «dio», anzi, un «nuovo dèmone di recentissima nascita», Socrate: «È questo il nuovo contrasto: il dionisiaco e il socratico, e l'opera d'arte della tragedia perì a causa di esso»[16].

La *Nascita della tragedia* non contiene dunque solo un problema estetico, ma già attraverso di questo implica alcuni problemi filosofici fondamentali di Nietzsche: l'arte e la scienza viste secondo l'ottica della vita, in cui appunto anche la scienza è «ridotta» alla funzione di arte; l'anticipazione della teoria dell'autoabolizione della metafisica-morale occidentale nell'analisi dell'autocontraddizione della scienza socratica.

Se nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche scorge nella fine di questo processo il presupposto della quasi necessaria rinascita della tragedia, nelle opere successive egli vi coglierà più realisticamente il problema dell'avvento del nichilismo.

L'impostazione e la prospettiva 'vitalistica' è l'essenza della filosofia di Nietzsche: l'arte, più che esprimere l'esigenza di una consolazione metafisica, assume il significato — già implicito nella *Nascita della tragedia* — di trasfigurazione, cioè rafforzamento, correzione come potenziamento, della realtà[17], in cui si rivela una forza positiva, sovrabbondante; mentre nel socratismo, nella fede nella ragione, nella conseguente attività scientifico-teoretica, critica, erudita si rivela uno stato di depotenziamento della vita. Che quest'ultima forma di attività dell'uomo abbia una sostanziale prevalenza storico-universale e sia «sintomo di decadenza» significherebbe l'acquisizione di una concretezza, di un significato pratico, realistico del problema della *Nascita della tragedia*, la cui impostazione metafisico-estetica sembra escludere completamente: mentre invece si ha un problema non rinchiuso in un settore della vita umana sovrastrutturale, bensì aperto alla stessa concezione dell'essere dell'uomo. Nietzsche supererebbe la filologia non in un senso antiscientifico, ma in un senso che comprende e rafforza la stessa scienza.

Il problema dell'origine della tragedia, il significato del fenomeno del «dionisiaco», sono considerati con più cautela nel *Tentativo di autocritica*[18]. Ma ciò che nella *Nascita della tragedia* si dimostra importante per la successiva filosofia di Nietzsche (quindi anche per la riconsiderazione del problema della tragedia e del «dionisiaco») è la prospettiva vitalistica di «valore» — che traspare fondamentalmente nella *Nascita della tragedia* — con cui vengono concepiti i vari problemi, più rigorosamente affrontati nelle opere successive: dunque, lo spostamento della prospettiva dall'«arte come causa di vita» in quanto consolante metafisicamente, al necessario sostrato dell'arte, quindi all'«arte come sintomo di vita», significante già un'intrinseca pienezza e ascendenza della vita.

3. *Arte e scienza nella prospettiva della vita*

Il socratismo influenzando l'arte della tragedia, attraverso Euripide, come socratismo estetico, ne determina la decadenza, che appare già implicitamente nella *Nascita della tragedia*: decadenza della vita, di cui l'arte è un riferimento sintomatico. Nietzsche tende a dedurre al contrario, dal fiorire dell'arte, particolarmente dell'arte tragico-mitica, una condizione di non-decadenza in quanto sovrabbondanza di vita — e questo anche tenendo conto che il socratismo è ugualmente incluso nella sfera

dell'arte come una forma dell'«illusione» che induce a vivere.

Una differenza di valore viene però a porsi in questo modo all'interno dell'«arte» stessa e del suo generale significato causale-sintomatico, in cui anche la «scienza» rivela una sua funzionalità. E difatti Nietzsche nella *Nascita della tragedia* non include il socratismo in una prospettiva di decadenza in sé, quanto invece nella prospettiva vitale-artistica complessiva, come fase di passaggio, destinata a essere nuovamente sostituita dall'arte. Anzi lo stesso «Socrate musicista», dice Nietzsche, potrebbe essere posto come simbolo della rinascita della tragedia, dopo che lo spirito della scienza sia stato condotto ai suoi limiti estremi[19] Ciò che differenzia il socratismo dall'arte tragica è difatti il suo rappresentare un tipo di illusione — illusione della ragione — che si rivolge contro se stessa e si autodistrugge, sia sul piano teoretico sia su quello delle conseguenze etico-sociali[20]. La filosofia tedesca (Kant e Schopenhauer) viene interpretata come filosofia tragica che prelude a un nuovo bisogno di arte e alla rinascita dell'arte della tragedia[21].

Con questo Nietzsche, più che esprimere una specie di necessità metafisica del carattere della vita (come se questa non potesse non produrre illusioni liberatrici) ripone solo delle speranze «là dove non c'era nulla da sperare»[22] — nell'opera wagneriana.

Il distacco da Wagner non significa però una svalutazione in genere della dimensione estetica che, pure e soprattutto in una prospettiva realistica, rimane connessa alla vita ascendente: ma significa il disvelamento, nella filosofia di Nietzsche, del problema del nichilismo. Nietzsche nella *Nascita della tragedia* valuta tuttavia le cose dal punto di vista del «bisogno metafisico» e in tal modo l'opera cade nell'astrazione. Invece nell'analisi del carattere socratico, fondata sul contrasto tra istinto e razionalità, egli svolge un tema di fondo, pienamente valido per la sua filosofia matura. Nel *Crepuscolo degli idoli* viene presentata definitivamente l'interpretazione del razionalismo ottimistico come sintomo di decadenza. Nietzsche spiega inoltre il fascino che Socrate esercitava attraverso la dialettica: essa era «una nuova specie di 'agon'»[23].

Non mancano nelle opere di Nietzsche riconoscimenti «positivi» verso Socrate e la dialettica. Si può considerare per es. questo passo di *Aurora*: «[...] chi non sente il continuo tripudio che pervade ogni battuta e ogni replica in un dialogo platonico, il tripudio sulla nuova invenzione del pensiero 'razionale', che cosa comprende di Platone, che cosa dell'antica filosofia? Quando si praticava il gioco asciutto e rigoroso del concetto, della universalizzazione, della confutazione, dello strozzamento dialettico, allora le anime si sentivano colme d'ebbrezza[...] Quello antico era un pensiero stregato dall'eticità, un pensiero per il quale esistevano giudizi saldamente stabiliti, fatti stabiliti, e nessun altro fondamento tranne quello dell'autorità[...] Socrate fu colui che scoprì l'incantesimo antitetico, quello della causa e dell'effetto, del fondamento e della conseguenza[...]»[24]. Ma il pensiero cade sotto una nuova forma di illusione, ponendosi come sostanza autonoma, che in Socrate si caratterizza e si fonda in senso morale. Nietzsche combatte decisamente l'orientamento moralistico della dialet-

tica socratica, l'involuzione morale della scienza attraverso Socrate.

Nietzsche in tal modo si oppone a Socrate non solo dal punto di vista dell'arte — come nella *Nascita della tragedia* —, ma anche dal punto di vista della scienza — in *Umano troppo umano* —, e infine dal punto di vista del problema morale stesso, del problema dei «valori», allorché la scienza viene di nuovo posta in discussione. Ciò avviene appunto dalla prospettiva non più dell'arte, ma della problematica del «valore», la quale recupera ancora la stessa prospettiva dell'arte. Così si legge nella *Genealogia della morale*: «L'arte [...] in cui appunto la 'menzogna' si santifica e la 'volontà di illusione' ha dalla sua la tranquilla coscienza, è in maniera molto più radicale della scienza contrapposta all'ideale ascetico: lo avvertì l'istinto di Platone, il più grande nemico dell'arte che l'Europa abbia fino a oggi prodotto. Platone contro Omero: ecco il totale, autentico antagonismo — là il volontario 'uomo della trascendenza', il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, la 'aurea natura'»[25]

In sostanza, Nietzsche lotta dunque tanto contro l'equazione socratica 'ragione'-'virtù'-'felicità', quanto contro l'equazione platonica 'Dio'-'Verità'-'Bene'. Con la concezione del «'bene' come concetto supremo»[26] e del «puro spirito»[27], Platone reinserisce la filosofia nell'ambito dell'«ascetismo» orientale, sebbene si debba vedere ancora, in Platone, «un'innocenza per la quale si deve essere Greci e non 'cristiani'»[28].

Il socratismo, come falso rimedio della decadenza[29], l'idealismo platonico, sono vie verso il cristianesimo. «Nella grande funesta fatalità del cristianesimo, Platone è quell'ambiguità e quella fascinazione chiamata 'ideale' che resero possibile alle più nobili nature dell'antichità fraintendere se stesse e incamminarsi sul 'ponte' che portava alla 'croce'»[30].

Il cristianesimo rappresenta a sua volta una orientalizzazione dell'Occidente. In un passo di *Umano troppo umano* Nietzsche mette in luce la differenza radicale tra religiosità greca e religione cristiana: «I Greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli ebrei. Essi vedevano per così dire solo l'immagine riflessa degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, cioè, un ideale, non un opposto della loro natura. [...] L'uomo pensa nobilmente di sé quando si dà simili dèi[...] Per contro, il cristianesimo schiacciò e frantumò l'uomo completamente e lo sprofondò come in una fonda palude: poi, nel sentimento di totale abiezione, fece brillare tutto a un tratto lo splendore di una divina pietà, sicché l'uomo sorpreso, stordito dalla grazia, emise un grido di rapimento e per un attimo credette di portare in sé il cielo intero. Su questo morboso eccesso di sentimento, sulla profonda corruzione della mente e del cuore a esso necessario, agiscono tutti i sentimenti psicologici del cristianesimo: esso vuole annientare, spezzare, stordire, inebriare, solo una cosa esso non vuole: la 'misura', e perciò è, nel senso più profondo, barbarico, asiatico, non nobile, non greco»[31]. Il cristianesimo non è un decadimento soltanto, tantomeno un decadimento di una natura o di una classe aristocratica, come nel caso di Platone e del buddhismo: esso è per Nietzsche un «platonismo per il popolo»[32], una «rivolta di schiavi» e un «capovolgimento di valori».

La differenza essenziale è nell'invenzione del «peccato», per cui esso non è solo sintomo di decadenza, ma anche causa di decadenza, determinazione della «cattiva coscienza», o reinterpretazione e riacutizzazione della «cattiva coscienza». Due passi della *Genealogia della morale* stabiliscono in modo preciso il contrasto tra classicità e cristianesimo: «Per lunghissimo tempo questi greci si sono serviti dei loro Dèi proprio allo scopo di tenere a una certa distanza la 'cattiva coscienza', di potersene restar contenti della loro libertà spirituale: dunque in un senso antitetico all'uso che il cristianesimo ha fatto del suo Dio [...]»[33]. «Il 'peccato' — giacché suona così la reinterpretazione sacerdotale della 'cattiva coscienza' animale (della crudeltà volta all'indietro) — è stato fino a oggi l'avvenimento più grande nella storia dell'anima malata: in esso noi abbiamo lo stratagemma più pericoloso e più funesto dell'interpretazione religiosa»[34]. A causa del cristianesimo una mentalità più nobile è perita[35].

Il senso dell'attacco nietzscheano al cristianesimo non si limita all'aspetto ascetico di esso, bensì investe anche il suo residuo morale. Il passaggio dal cristianesimo come ascesi al cristianesimo come morale viene delineato in un passo di *Aurora*: «On n'est bon que par la pitié: il faut donc qu'il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments — così suona oggi la morale! E da che cosa deriva questo? Che l'uomo, le cui azioni sono dettate dalla simpatia, dal disinteresse, dalla comune utilità, dalla socialità, venga sentito come l'uomo morale — è forse il più generale influsso e mutamento d'opinione che il cristianesimo ha prodotto in Europa, sebbene questa non sia stata né la sua intenzione né la sua dottrina. Tuttavia era questo il 'residuum' di disposizioni d'animo cristiane allorché la fondamentale credenza, del tutto opposta e rigorosamente egoistica, dell'unica 'necessità', nell'assoluta importanza della eterna salvezza personale, retrocesse insieme ai dogmi sui quali era costruita, e la credenza collaterale nell''amore', nell''amore del prossimo', consonante con l'illimitata prassi caritativa della Chiesa, fu con ciò sospinta in primo piano. Quanto più ci si scioglieva dai dogmi, tanto più si cercava quasi la giustificazione di questo affrancamento in un culto dell'amore umano [...]»[36] [****].

---

[*] Edizioni di Ar, Padova 1981.

[**] Cfr. il suo intervento in *Risguardo* II, 1981, pp. 16-19.

[***] Fr. Nietsche, *Fr. post. 1884*, p. 196, Adelphi 1976.

1 *La nascita della tragedia*, «Tentativo di autocritica», 3, p. 6 (Adelphi 1972).

2 *La nascita*, cit., «Tentativo di autocritica», 6, p. 12.

3 *Al di là del bene e del male*, 56, p. 61 (Adelphi 1968).

4 *Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5, pp. 160-161 (Adelphi 1970).

5 *Umano troppo umano*, I, 212 (Adelphi 1965).

6 *Aurora*, 172 (Adelphi 1964). Cfr. anche *ibidem*, 240, e *La gaia scienza*, 80 (Adelphi 1965).

7 *La nascita*, cit., 9, p. 64.

8 *Ibidem*.

9 Cfr. H. M. Wolff, *F. Nietzsche - Una via verso il nulla*, cap. 2, p. 53 (Il Mulino 1975).

10 *La nascita*, cit., 5, p. 39. Per il problema del rapporto tra «dionisiaco» e «apollineo», cfr. R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, intr. p. 24 (Il Formichiere 1978).

11 *La nascita*, cit., 12, p. 82.

12 *La nascita*, cit., 13, p. 92.

13 *La nascita*, cit., 13, p. 90.

[14] *La nascita*, cit., 12, p. 83.
[15] *La nascita*, cit., 12, p. 88; 13, p. 90.
[16] *La nascita*, cit., 12, p. 83.
[17] *Crepuscolo*, cit., «La ragione nella filosofia», 6, p. 74.
[18] *La nascita*, cit., «Tentativo di autocritica», 4, p. 7.
[19] *La nascita*, cit., 17, p. 114. Cfr. anche *ibidem* 14, 15, pp. 97-98; 104.
[20] *La nascita*, cit., 18, p. 120.
[21] *La nascita*, cit., 19, p. 132; 18, pp. 121-122.
[22] *La nascita*, cit., «Tentativo di autocritica», 6, p. 12.
[23] *Il crepuscolo*, cit., «Il problema Socrate», 8, p. 66.
[24] *Aurora*, cit., 544.
[25] *Genealogia della morale*, III, 25, p. 358 (Adelphi 1968).
[26] *Crepuscolo*, cit., «Quel che devo agli antichi», 2, p. 155.
[27] *Al di là*, cit., prefazione, p. 4.
[28] *Crepuscolo*, cit., «Scorribande di un inattuale», 23, p. 123.
[29] *Crepuscolo*, cit., «Il problema Socrate», 11, p. 68.
[30] *Crepuscolo*, cit., «Quel che devo agli antichi», 2, p. 156.
[31] *Umano*, cit., I, 114
[32] *Al di là*, cit., prefazione, p. 4.
[33] *Genealogia*, cit., II, 23, p. 294.
[34] *Genealogia*, cit., III, 20, p. 346.
[35] *Anticristo*, 51, p. 237 (Adelphi 1970).
[36] *Aurora*, cit., 132.
[****] *La seconda parte di questo scritto verrà pubblicata sul prossimo fascicolo di* Risguardo.

Paolo De Chierici
Una lettura di Jünger

Dopo aver riproposto, con L'«Operaio» e le Scogliere di marmo, *alcune considerazioni svolte a suo tempo da Evola circa* Der Arbeiter *e* Auf den Marmorklippen, *offriamo ora un nuovo contributo alla conoscenza dell'opera di Ernst Jünger, pubblicando il testo riassuntivo di una 'lettura' di* Heliopolis *compiuta qualche tempo fa da un nostro Amico. Le sue suggestive interpretazioni compongono un quadro prezioso di riferimento, meritevole dell'attenta valutazione di chi ha in sospetto le 'verità assiomatiche' e vuole 'discantarsi' dal torpido (e torbido) dormiveglia subentrato al precedente bigottismo ideologico. — A proposito di bigottismo ideologico, György Lukács ha pagato un pesante tributo al proprio, allorché nella tendenza «irrazionalistica» segnalata da Jünger ha visto l'espressione di una manovra reazionaria «contro la* Weltanschauung *del proletariato, contro il marxismo-leninismo»*[*]. *Secondo Lukács tale manovra, intesa a inserire la classe operaia in un progetto imperialistico, avrebbe impiegato l'arma della demagogia sociale, sicché la contrapposizione tra il*

tipo dell'«Operaio» e il tipo del borghese — l'autore ebreo ammette[**] *che in Jünger «il lavoratore rappresenta qualcosa di totalmente diverso rispetto al borghese» — null'altro sarebbe se non inganno: un raggiro demagogico analogo a quello che si era espresso nelle teorie falsamente socialiste di Sombart e di Spengler. — Decisamente più 'rispettabile' l'interpretazione di un consanguineo di Lukács, Karl Löwith, secondo il quale la specificità di Jünger consiste nel combinare «il militarismo come modo di sentire» dei Prussiani con l'idea bolscevica dello Stato operaio («Quanto più si potrà vivere in modo spartano, prussiano o bolscevico, meglio sarà») e «nel congiungere Sorel con Nietzsche, data la sua interpretazione della figura del lavoratore come futuro signore della Terra, nel senso della volontà di potenza»*[***]. *— Più particolarmente, la visione di Jünger, con la sua esaltazione delle qualità combattentistiche della decisione e della perseveranza, significa un consolidamento della nietzscheana* Wille zur Macht *e annuncia il cesarismo con la* grenzenlöse Macht *che, secondo Spengler, lo caratterizza. Così, là dove finisce il discorso di Jünger sulla guerra quale selezionatrice di uomini duri e coraggiosi — «Nuove forme vogliono essere riempite di sangue e la potenza vuole essere afferrata con pugno più duro. La guerra è una grande scuola e l'uomo nuovo sarà del nostro stampo»*[****] *— comincia il discorso di Hitler.*

* * *

In *Heliopolis*, Jünger descrive una città immaginaria divisa in due campi: quello della *legittimità conservatrice* e quello della *legalità popolare*. Procederemo ora alla rapida analisi delle figure emblematiche di ciascun campo, e dei miti che sottendono queste figure.

La legittimità conservatrice. Il suo simbolo: l'aquila che tiene il serpente tra gli artigli, significante il predominio — ma anche l'integrazione benefica tra di loro — dell'elemento olimpico sull'elemento tellurico. La sede del potere legittimo è il Palazzo e la gerarchia è la seguente: 1. il Proconsole (aristocratico, disinvolto, gran signore protettore delle arti); 2. il Capo; 3. il comandante Lucius de Geer.

Le figure della legittimità conservatrice.

Il Capo: incarnazione dei valori del Soldato, contrapposto al Tecnico, che tende a sostituirlo. Il suo atteggiamento di fronte alla situazione: «In tempi in cui il diritto e l'ingiustizia si mescolano tra loro, il dubbio si avvicina a noi in tutta la sua potenza. Riflette nel nostro intimo essere la confusione dell'epoca. Cerca di consumare l'azione cambiandola in riflessione... Il grande capitano ha sperimentato questi dubbi. Lo assalgono ancora alla vigilia del rovesciamento di tutte le cose. È l'esigenza dell'avversario a farsi udire in lui. Egli perderà la battaglia, se non la riduce al silenzio».

Lucius: *il cavaliere.* Membro dell'antichissimo corpo dei cacciatori a cavallo, incaricato di difficili missioni. Uomo in età matura, personalità complessa, assetata di Conoscenza, è sempre stato attirato più dall'*avventura spirituale* che dall'avventura fisica. Suo vecchio Maestro è stato Ne-

gromontano, il Mago, e ha conosciuto l'Adepto Fortunio (due figure ricorrenti in Jünger, perché sono già citate in *Sulle scogliere di marmo*). Lucius ha dunque seguito la via della Conoscenza, ma una via segnata da residui della potenza uranica. Il suo atteggiamento di fronte alla situazione: «Gli mancava la determinazione con cui ci si schiera con un partito, e che tuttavia ha la sua importanza nella vita. E ciò doveva influire sui compiti che gli erano stati affidati. Senza dubbio esagerava l'influenza degli elementi spirituali sull'andamento del mondo».

Costar: l'aiutante di campo di Lucius. *Incarnazione della «fides» medioevale* (Si consideri, ne *La visita a Godenholm*, la 'coppia' formata da Schwarzenberg, altro esempio di Mago, e da Gaspard, suo 'uomo-tuttofare', avventuriero, reduce dai Battaglioni d'Africa, fumatore d'oppio). Il Proconsole, il Capo, Lucius e Costar sono tutti originari dell'immutabile «Paese dei Castelli», situato «al di là delle Esperidi», paese di foreste, custode della tradizione immemorabile. Questo paese, se ci si riferisce alla tradizione nordica, conosce solo due tipi di uomo: gli *Jarl*, che vanno a Odino (es.: Lucius) e i *Karl*, i 'serventi', nel senso militare del termine, che vanno a Thor.

Antonio Peri: rilegatore raffinato, adepto delle droghe, membro della comunità minoritaria dei Parsi, che abbandona i suoi morti agli avvoltoi e professa credenze manichee. Rappresenta *l'elemento estraneo, orientale, contemplativo*. Appartenente a una comunità oppressa nello spazio, cerca di liberarsi dal tempo per mezzo di droghe, ma è anche un uomo di Conoscenza.

Padre Felice, l'eremita: corrisponde al Padre Lampros di *Sulle scogliere di marmo*. Quest'ultimo discendeva da una grande famiglia; Padre Felice è un uomo colto succeduto a un monaco silvestre squadrato a colpi d'accetta. Al corrente di molti segreti, funge da intermediario tra Lucius e l'inviato del Reggente. Padre Felice pensa sia mancata una qualità al primo maestro di Lucius, Negromontano: l'abbondanza interiore, la ricchezza innata, per entrare nel «castello del vincitore della morte». La sua vita è quella della *rinunzia totale: alla conoscenza deve sostituirsi la venerazione*.

La legalità popolare. Il suo simbolo: la bandiera rossa col pugno di ferro, simbolo della rivolta delle masse. La sede del potere è l'Ufficio Centrale e la sua 'gerarchia' è la seguente: 1. il Balì; 2. Messer Grande, incaricato dei bassi bisogni; 3. il dott. Mertens.

Il carattere parodistico del potere popolare viene espressamente descritto da Jünger: «Un immenso lavoro da api si svolgeva in biblioteche e cartoteche sotterranee. Là c'erano dei laboratori molto astratti, come quelli dell'Ufficio del Punto. Si trattava di riportare tutte le cose create a un sistema di coordinate. Questa semplice idea era nata in un cervello di Mauritano; una croce formata da un'ascissa e da un'ordinata, con il motto blasfemo 'Stat crux dum volvitur orbis', ne ornava lo scudo». Questo motto — «La croce sta fissa mentre il mondo gira» —, espressione della stabilità spirituale, è in effetti quella dell'ordine monastico dei Certosini, vale a dire dei contemplativi per eccellenza.

Le figure della legalità popolare.

Il Balì: incarna la Tirannide, l'*onnipotenza del demos*. Manipola le folle con un miscuglio di demagogia (è un brillante oratore) e di terrore. Per quanto evolva in una cornice ultramoderna, ricorda il Grande Forestaro di *Sulle scogliere di marmo*, che, in un universo apparentemente medioevale, si muove con la stessa «terribile giovialità», il suo abbandono agli istinti brutali e le sue offerte di sangue. Il Balì è *l'archetipo del tiranno*.

Il dott. Thomas Becker, responsabile della «Sezione dei popoli stranieri». Collezionista di teste e misuratore di indici cranici, personifica la scienza poliziesca e demoniaca. È significativo che Lucius, ascoltandolo parlare all'inizio dell'opera, ne conosca solo il nome, Thomas: il dottor Becker, in effetti, è una *figura del nichilismo*, quella del «dominatore senza volto», un dominatore che avrebbe letto più o meno bene Spengler, e che ammira dunque Roma e l'Egitto, ma denigra l'Ellade, da cui «ci viene l'importanza esagerata attribuita alla libera ricerca, vale a dire al piacere intellettuale, che può soltanto condurre all'anarchia. Lusso che, con gli spazi immensi da controllare, ci costa sempre più caro». Se si aggiunge che il dott. Becker considera indistintamente «spazzatura» tutto quello che viene da Oriente, ci si renderà conto di come Jünger abbia voluto descrivere — e condannare —, attraverso questo personaggio, certi tipi umani negativi che incarnarono l'aspetto mortale del nazionalsocialismo, aspetto mortale che si espresse per esempio nella medicina S.S.

Con il suo amico Orelli, il letterato, Becker forma la stessa strana coppia costituita dal giovane principe e da Braquemart in *Sulle scogliere di marmo*, la coppia conservatore-nichilista. Con questa differenza, da sottolineare: che in *Heliopolis* il nichilista sta tutto dalla parte di forze oscure, mentre Braquemart, in *Sulle scogliere di marmo*, trova una morte atroce a fianco delle forze legittime e solari. Ciò denota, in Jünger, il rifiuto definitivo di certi tipi che nascevano dal nichilismo, tipi su cui aveva fondato speranze ne *L'operaio*. Per opporre i tipi nichilisti ad altri, Jünger ricorre a un simbolismo naturale, dicendo che gli uomini risentono di una natura minerale o di una natura vegetale. «L'uomo sceglie il regno vegetale o il regno minerale. Può o lignificarsi o pietrificarsi. Ma sul legno, si possono ancora vedere dei fiori. La tendenza a prescrivere progressi alla conoscenza è di tipo minerale... In tipi come Thomas, il carattere minerale impone pure alla fisionomia le sembianze di una maschera». Questa maschera, ma in una colata più pura, è la *maschera metallica*, sorta dai terribili combattimenti della Grande Guerra, dalle prime battaglie del fattore materiale, dal riaffiorare delle energie elementari nel paesaggio dell'uomo.

L'èra dell'«operaio».

Questo tipo dalla maschera metallica, Jünger l'aveva dunque visto nascere durante la sua esperienza di combattente, prevedendone meglio di chiunque altro l'ascesa. L'aveva infine ampliato ed esaltato nella figura dell'*Operaio*, definito come «tipo della generazione nascente», mentre il Lavoro era visto a un tempo come *processo eterno e universale*, e come «*forma dominante*» della nostra epoca. L'Operaio è chi ha per missione

prima di *mettere completamente fine al XIX secolo*, non solo nei fatti, ma anche e sopra tutto nelle mentalità. Come molti in epoche segnate dal dubbio estremo, Jünger ha creduto a lungo nella *forza pura* per risolvere la fine aperta dalla disintegrazione del mondo borghese, disintegrazione cominciata con la prima guerra mondiale. Questa crisi, «La guerra l'ha collocata sotto il segno concreto della forza e sarà la forza a risolvere i problemi del futuro. Questo regno della forza restituirà alla vita la sua semplicità, liberandola dal dualismo che la complicava e sopprimendone radicalmente le tensioni dialettiche che ci si compiaceva di stabilire tra l'individuo e la società o tra la barbarie e la civiltà»[1].

Due anni dopo la fine della guerra, il giovane Evola, che era stato ufficiale di artiglieria, esaltava pure lui, nelle sue produzioni dadaiste, lo stesso tipo umano e l'avvento dello stesso regno. Il suo unico quadro non astratto mostra il ritorno di un prigioniero austriaco: il viso geometrizzato e stilizzato, gli occhi freddi e chiari sotto la frangia di capelli che escono dal berretto, i muscoli del volto quasi induriti, quasi pietrificati sopra il collo del cappotto *feldgrau*. E nel poema a quattro voci intitolato *La parole obscure du paysage intérieur*, Evola immagina un mondo unito da una tensione permanente, 'totalitaria', crudele, volta al superamento dell'umano: «[...] *toutes les vierges seront tuées et brulées dans mon royaume — le haut potentiel et les lois rigides occuperont militairement les places* — [...] *nous sommes volonté froide qui décompose — des assassins aux mains carbonisées qui fixent le soleil*»[2].

Per Jünger, l'avvento dell'Operaio appare *ineluttabile*. Arriva a scrivere: «È diventato inutile occuparsi di un rovesciamento di valori. Basta vedere il nuovo e prendervi parte». Ma che cos'è esattamente l'Operaio? Jünger risponde che non bisogna scorgere in lui «il rappresentante di una nuova classe, di una nuova società, di una nuova economia, perché l'Operaio non è niente, se non è più di tutto ciò, ossia il rappresentante di una forma particolare che agisce secondo norme proprie, perseguendo una propria missione e possedendo una propria libertà». L'arma principale dell'Operaio è la *tecnica*, posta fin dall'inizio al centro della riflessione di Jünger. Questi non la considera più ingenuamente uno strumento di progresso, ma un mezzo «per mobilitare il mondo», «il mezzo più potente e meno contestabile della rivoluzione totale».

Quanto al modello di società dell'Operaio, modello che deve diventare universale, esso viene definito una «democrazia statalista». Risulta in effetti l'archetipo del vero Stato totalitario, mescolanza di *struttura feudale, di princìpi prussiani e di metodi bolscevichi*. Poiché «l'uomo fornisce il massimo di energia ovunque si trovi al servizio di un comando», Jünger evoca una società piramidale a tre gradi: il primo è la *massa*, immagine passiva del tipo dell'Operaio, sottomessa all'obbedienza cieca e all'esercizio delle funzioni economiche; il secondo grado è il *tipo attivo*, lo specialista incaricato di inquadrare e disciplinare gli altri; alla sommità, infine, si manifesta il *tipo puro*, «la cui azione esprime direttamente il carattere totale del lavoro». Nel mondo dell'Operaio — che porta a perfezione il «socialismo prussiano» caro a Spengler e riassunto nella formula di Fede-

rico il Grande: «*Sono il primo servitore del mio Stato*» — «ogni essere si subordina alla legge di vassallaggio e il capo si distingue solo per il fatto che è il primo servitore, il primo soldato, il primo lavoratore». Per rompere per sempre con l'èra borghese e la sicurezza della sua vita, Jünger arriva a introdurre nel mondo dell'Operaio il principio militare della *mobilitazione totale e permanente*: «... l'Operaio, sempre all'erta, è costantemente in grado di attaccare e difendersi. Egli non considera la legge marziale un'eccezione, ne fa la propria disciplina, ed è questa decisione a garantirgli una superiorità incontestabile».

È giunto il momento di domandarsi perché Jünger, dopo aver descritto con tanta precisione i contorni dello Stato totalitario, abbia infine rifiutato la sua adesione al nazionalsocialismo. Nel quadro forzatamente ristretto di questa 'lettura', ci sforzeremo di riassumere le ragioni *teoriche* del rifiuto, lasciando volontariamente da parte le altre.

1. Opposizione tra coloro che sono *per lo Stato* e coloro che sono *per il popolo*. Stato concepito come un Ordine, o Ordine «in quanto cellula germinale dello Stato»[3]. Elite, autorità, gerarchia: princìpi *politici* e *spirituali*, sola «forma» capace di fecondare la «materia» rappresentata dagli elementi *biologici* (razza, popolo, sangue) e di conferire a un insieme umano una unità dall'alto e una missione creatrice e civilizzatrice. «La parola 'Prussia' racchiuse per me una patria, non per il caso biologico della nascita, ma come concetto spirituale»[4]. Diffidenza nei confronti di qualsiasi tentativo di poggiare sul demos, sulle masse, «somma di individui nei momenti in cui questi non sono niente» (Kierkegaard). (Si consideri a questo proposito il carattere di astrazione formalizzatrice presentato dalle «feste» del nazionalsocialismo, dalle «cattedrali di luce» che affascinarono Brasillach).

2. Volontà di condurre a termine l'*antiborghesismo*, per fedeltà allo spirito del fronte, allo spirito militare, che è l'antitesi assoluta dello spirito borghese. Si ricordi su questo punto l'episodio della «notte dei lunghi coltelli», e il grandissimo numero di ex-appartenenti ai «Corpi Franchi» nei ranghi della S. A. Malgrado il suo lato *ancien régime*, Jünger era forse rimasto più vicino, interiormente, a questi uomini i quali non potevano in alcun modo «reinserirsi», che ai nuovi quadri politici delle S.S., come sembra provare la sua amicizia per il «nazionalbolschevico» Niekisch. «È solamente attraverso una certa severità soldatesca che si può fuggire il destino di diventare borghesi. Borghese, il ribelle capellone che ha bisogno della società per farsi notare...; borghese, l'anarchico narcisista, individualista, profondamente incapace di darsi una disciplina. L'antitesi dello spirito borghese non è il salotto di sinistra o il bar esistenzialista, non è piazza di Spagna o Saint-Germain de Près, è il campo, la palestra, la solitudine, la montagna»[5].

È dunque tra il 1933 e il 1939, sotto il nazionalsocialismo istituzionalizzato — vale a dire, per Jünger, sotto l'inversione vivente dei princìpi in cui aveva creduto per la rinascita della Germania — che egli ha effettuato la sua grande svolta. *Sulle scogliere di marmo* già segna ben più dell'inizio della svolta; *Heliopolis* ne indica il *compimento*. In quest'opera, Jünger

confessa anche d'essersi sbagliato, poiché fa dire a Lucius, a proposito del dott. Becker: «Credevo un tempo alla formazione di nature più rozze, senza dubbio, ma più robuste, in seno alla decadenza. Ma più si va avanti, e più la perdita senza compensazione diviene visibile. Tutto diventa pallido, grigio, polveroso».

Non possiamo impedirci di formulare la seguente domanda: *il disgusto aristocratico di Jünger non esprime forse* il rifiuto romantico *di veder incarnarsi, in modo forzatamente molto prosaico, idee il cui scopo è tuttavia quello di agire nella storia???*

Da allora, all'azione 'illuminata' succedono in Jünger, prima progressivamente poi definitivamente, la contemplazione e l'esperienza puramente interiore. Questo cambiamento di ottica assume il ritmo di una separazione dalla storia: il personaggio centrale di *Sulle scogliere di marmo*, dopo aver combattuto, si ritira sull'«Alta Plana» (si potrebbe dire: sugli altipiani), mentre Lucius, in *Heliopolis*, abbandona la città dilaniata per unirsi alla milizia occulta dei Veglianti, al servizio del Reggente. Ciò non vuol dire che Jünger pensi che la marcia dell'Operaio rallenti o che si possa rifiutarla, giacché non si rifiuta l'irreversibile. Dirà anzi, più tardi, nell'opera fondamentale intitolata *Al muro del tempo*, che la figura dell'Operaio è «la sola che vediamo uscire sempre più potente da ogni conflagrazione» — aggiungendo: «Ciò fa pensare che elementi a prova di fuoco si nascondano in essa, e che essa non abbia ancora trovato la sua colata pura». Per Jünger si tratta piuttosto di gettare su tale immagine uno sguardo da metafisico, così da *dare un senso ai sacrifici enormi* che il predominio di una simile figura impone.

Il metafisico deve dare «occhi» al divenire, qualificarlo, affinché esso assuma un senso dall'uomo e per l'uomo. E Jünger, ritenendo che siamo alla fine del tempo storico e giudicando impossibile il ritorno del tempo mitico e delle sue potenze — da qui la disfatta delle forze 'restauratrici' dell'Asse e dei loro archetipi: il romano arcaico, l'uomo nordico, il samurai —, assegna al metafisico una grande responsabilità: decidere *ciò che l'uomo conserverà della sua umanità storica.* Ma l'influenza del metafisico può riuscire solo invisibile, non misurabile. Il suo destino, e talvolta la sua sconfitta, è di «parlare assolutamente»: per questo egli «deve stare al di fuori dello Stato».

Le vie possibili suggerite dalla seconda parte dell'opera di Jünger sono tutte *vie di ritirata*:

1. la via dell'*Eremita* (Padre Lampros, Padre Felice), 'regolarmente' ricollegato a un *dharma* tradizionale, all'occorrenza il cristianesimo, appoggiandosi innanzi tutto sui dogmi, libero di superarli in seguito; oppure di chi si isola alla ricerca degli «alimenti terrestri», come il filosofo Ortner in *Heliopolis*;

2. la via del *Mago*, con una ritirata puramente interiore, come Antonio Peri in *Heliopolis*, o anche parzialmente fisica, come il maestro Schwarzenberg nella *Visita a Godenholm*. Qui, l'impiego di mezzi eccezionali come le droghe è permesso — ma all'iniziando viene richiesta una intenzione perfettamente retta.

È la seconda la via apertasi per Lucius (in questa occasione, esatta proiezione dello stesso Jünger), dopo aver conosciuto Negromontano e compiuto il suo periodo di servizio. La sua iniziazione finale si rivela duplice: da un lato, assumendo la droga molto elaborata consegnata da Antonio Peri, Lucius penetra il mistero della sofferenza universale; dall'altro, l'amore che lo lega a Boudour Peri, figlia del rilegatore parsi e di madre scandinava, gli riflette come uno specchio la sintesi vivente di se stesso, *la simbiosi dell'energia nordica e dei valori contemplativi dell'Oriente.* Tutto quanto rimaneva in lui di «faustiano», di potenza uranica protesa, si trova così purificato e come diluito in una improvvisa ricchezza superiore. Ed è proprio questo a dargli diritto, agli occhi di Padre Felice, suo direttore spirituale, di reincontrare il Pilota Azzurro, intercessore del Reggente, che Jünger ci descrive come segue: «I tratti del pilota erano segnati da una pace suprema, imperiosa. Si intravvedevano dietro di essa riserve senza limiti... Ma la bontà non era meno marcata; nessun timore si muoveva attorno a lui. La potenza era concentrata, ma non tesa. Così gli mancava quella durezza che essa abitualmente dà ai suoi possessori... Lo strano, in questo viso, era l'unione di una fredda ragione e di una forza nuova. La realtà, la certezza vi erano segnate. Un Vichingo delle vie celesti — ma aveva raggiunto il suo scopo».

Sia che abbiano seguìto la via dell'Eremita, del Santo, oppure quella del Mago, un tratto comune caratterizza gli uomini di quest'élite nascosta: *una intensa attitudine alla sofferenza.* Il tema non è nuovo in Jünger, che già nel 1934 aveva pubblicato un breve saggio intitolato *Sul dolore.* Esso ritorna attraverso le parole che Phares, il Pilota Azzurro, rivolge a Lucius: «Non vogliamo intervenire negli sviluppi. Non possiamo nemmeno dare la soluzione, poiché questa soluzione risulta vera solo per chi l'abbia trovata. Il dolore contiene una speranza più grande che una felicità concessa... Ma, poiché i nostri scopi sono importanti, noi cerchiamo una insoddisfazione suprema... Crediamo possibile trarre dal mondo una élite formata dalla sofferenza».

Prima di salire sul missile, Lucius, come il Pilota Azzurro, indossa *una maschera d'oro*, simbolo di quanto è incorruttibile, regale e solare. Raggiungerà l'esilio del Reggente, il tempo della ritirata, l'*absconditio* dell'Imperatore occulto che prepara il suo glorioso ritorno: «Da là uscirà un giorno per combattere l'Anticristo: la *renovatio imperii* annuncia così la *reparatio temporum*»[6]

E il libro ci dice che, effettivamente, molto più tardi, Lucius ritorna al sèguito del Reggente.

---

[*] *La distruzione della ragione*, Torino 1970, vol. II, p. 538.

[**] *Ivi*, p. 540.

[***] *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1959, pp. 418-419.

[****] *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in *Werke*, Stuttgart, s.d., vol. I, p. 77.

[1] Marcel Decombis, *Ernst Jünger*, éd. Aubier-Montaigne, Paris 1943 [tr. it.: *Ernst Jünger: dall'ideale nuovo alla «mobilitazione totale»*, Il Tridente, La Spezia 1981].

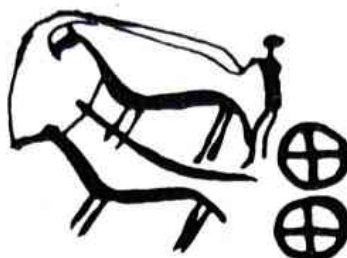
[2] «... tutte le vergini saranno uccise e bruciate nel mio reame — alto potenziale e rigide leggi occuperanno militarmente gli spazi — [...] siamo volontà fredda che decompone — assassini

dalle mani carbonizzate che fissano il sole» (Scheiwiller, Milano 1963, pp. 16-17).

[3] Ernst von Salomon, *Apprendre à mourir* (nella rivista *Exil*, n. 4-5).

[4] *Ivi.*

[5] Adriano Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, ed. Volpe, II ed., Roma 1971.

[6] Pierre Ponsoye, *L'Islam e il Graal*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1980. Non sapremmo consigliare a sufficienza la lettura di quest'opera fondamentale, dedicata alla memoria di René Guénon.

Ulderico Nisticò
Cultura e 'preparazione'

Ulderico Nisticò è noto ai Lettori per alcuni suoi studi pubblicati da Ar. Conoscendolo anche di persona, noi lo teniamo in gran considerazione come amico, oltre che come camerata. Questo vincolo ulteriore ci costringe a provare una pazienza da stiliti di fronte alla sovrana noncuranza che egli invece dimostra per noi e, quindi, per i Lettori... Basti dire che per estorcergli questo articolo abbiamo dovuto sollecitarlo con una decina di lettere, giungendo a minacciarlo di comunicare al preside del liceo (dove insegna) le sue qualità di nostro collaboratore, e perciò di corruttore di discepoli democratici... Così, alla fine, ci ha accontentato con queste righe — composte, immaginiamo, tra una pausa e l'altra delle sue lezioni private (alle quali lo costringono ovvie necessità annonarie). Un soprassalto di spirito di milizia nella sua anima ossessionata dallo stachanovismo? Tentiamo in questo modo di 'svergognarlo', sopra tutto perché il pudore gli faccia ricordare l'impegno di tradurre per noi della confraternita Lo Stato *di Platone — e la promessa di curare per la comunità di Ar una edizione dell'*Iliade *nonché delle* Storie *di Tito Livio (ossia dell'epopea e della 'bibbia' della* nostra *razza). Siccome vive dalle parti della certosa di Serra San Bruno, potrebbe benissimo chiedervi asilo e lì, in poco tempo, provvedere — da converso non convertito — ai servizi d''amanuense' per noi e ai lavori manuali per i reverendi padri.*

* * *

Nella sua satanica opera di mercificazione del tutto la borghesia non trascurò la cultura, di cui anzi intravvide bene due funzioni primarie, l'una meramente tecnica (la «preparazione»), l'altra sociale e politica, il supporto ideologico e spesso pretesto ideale dei quotidiani interessi.

Della seconda non è qui tempo di molto parlare: altri meglio di noi e noi stessi qualche volta scrivemmo sul nefasto potere dei pennivendoli, *philosophes*, sofisti, intellettuali organici e cose simili, tecnici del sapere, non

sapienti; figli e padri della degenerazione della cultura; strumenti di coperte volontà, e perciò pericolosi; e tanto più che agli occhi degli uomini semplici appaiono dotti di vera dottrina, e più facilmente li ingannano.

Diciamo piuttosto della funzione meccanica della cultura secondo la borghesia, e diciamo innanzitutto che, così intesa, non è cultura, bensì «preparazione» rivolta ad uno scopo specifico e materialmente utile, produttivo.

Conoscere, se si vuole, è potere, e siccome oggi il potere è denaro, ecco che l'*ergo* del sillogismo balza da sé, conoscere è denaro. È infatti evidente che il capitalista, per costruire e vendere qualcosa, ha bisogno di molti e differenti tecnici ed esperti, chi nel progettare, chi nell'eseguire, chi nell'effettuare le indagini di mercato, chi nel reinvestire il ricavo: tutti assieme questi «preparati» fanno una *équipe*, senza la quale ci è stato insegnato che nulla può accadere di buono. Infatti nessuno di loro senza tutti gli altri ha potere, e perciò il potere resta al denaro, magari «impreparato», ma solo capace di coordinare i «preparati», dunque di dar loro da lavorare e vivere, dunque di dominarli.

Sì, quindi, conoscere è denaro e potere, ma, per quanto suddetto, non è il conoscitore a conoscere, ma solo il suo datore di lavoro e padrone, il quale si serve dei conoscitori specifici per conoscere quello che serve a lui: come un tempo il padrone si serviva del contadino per zappare, oggi del tecnico per costruire una lavatrice.

Ma come un tempo non era il povero bracciante a decidere dove e quando zappare, così non è oggi il tecnico a stabilire se e come e perché mettere assieme una lavatrice o che so io, bensì suo compito è di eseguire un congegno in buone condizioni (ma non ottime, se no non si romperebbe mai, mentre invece si deve rompere!), che costi poco, che sia desiderato da qualcuno; o se no, c'è il tecnico della pubblicità che crea i desideri.

La borghesia capitalistica è, in genere, poco propensa ad acquisire in proprio elementi di «preparazione», se non titoli onorifici di 'ing.' o 'dott.': una preparazione discreta comporta infatti diversi anni di impegno, e più ancora una specializzazione che finisce per limitare quella duttilità mentale notoriamente necessaria a fare denaro. Fatica inutile, quando c'è a disposizione un mercato vastissimo di cervelli (o, diremmo, di mentedopera!), pronti a farsi assumere con compensi tutto sommato irrisori.

Al divenire della borghesia si è accompagnata perciò una scuola che, da carattere antico di educazione dell'anima, andò acquistando vieppiù forma di apprendistato tecnico, fosse questo l'umile fatica o una prosopopaica laurea in qualche astrusa materia. E come si differenziava la società, così si imponeva la necessità di istruzione specifica secondo queste due caratteristiche, che il «preparato» sappia abbastanza bene quello che deve sapere, e che sappia il meno possibile di tutto ciò che non è quello che deve sapere: conoscenza ingombrante, improduttiva, ed anche causa di fastidiosi problemi etici. Ché se il buon tecnico, mentre avvita, un bullone qua, un bullone là, la bomba atomica fosse assalito da strani dubbi sull'eventualità di saltare in aria lui stesso col mondo intero, o peggio da profonde riflessioni filosofiche, religiose, morali, magari il suo lavoro ne soffrirebbe

un tantino. Dunque bisogna che costui impari gli elementi puramente materiali che gli consentano, avvitando, di guadagnarsi la paga, e per il resto gli basti che Dante nacque a Firenze e amò Beatrice senza quel che immaginate, il che si chiama per le italiche scuole l'amor platonico.

In vero, per quella mentedopera che è destinata a compiti un po' più elevati, compresi quelli di rappresentanza, sono previsti insegnamenti meno rozzi, anche se non molto più profondi, come le varie storie della letteratura o filosofia; e un giorno l'ing. Rossi, tecnico delle lavastoviglie, saprà dissertare per qualche minuto anche sul fatto che «non c'è che dire, la *Pietà* di Michelangelo è veramente classica», e «l'*Inferno* è più realistico del *Paradiso*»: concetto questo agevole alla *forma mentis* del nostro «preparato», il quale è anche laico, e quanto a morale, a parole *cochon*.

* * *

È naturale che non si muove appunto qui alla mancanza di «preparazione» letteraria, né si indulge ad una passatista e romantica opposizione di tecnica e cultura. Scopo di queste righe è cogliere il senso della morte della cultura, ora che l'hanno sostituita con la preparazione.

Ad essa è stata tolta la sua totalità, che non è settecentesco enciclopedismo («non tutto, ma di tutto» è l'ignoranza legittimata!), ma capacità di conoscere e giudicare, dunque di farsi cultura molto meglio che non *possedere* borghesemente cultura.

In questo senso la cultura rettamente intesa è consustanziale, senza neppure coscienza di una diversità tra il soggetto pensiero-azione e la stessa cultura; e non conosce qualcosa, né si serve della conoscenza, ma vive secondo norme intellettuali e morali: ed anzi non è lecita alcuna distinzione neppure nominale tra intellettuale e morale.

Infine la cultura rettamente intesa non è neppure conoscenza, e potrebbe essere cultura anche se non conoscesse ad un di presso nulla, manifestandosi come vita morale. Nelle società eroiche le conoscenze sono ben poche, eppure la loro vita è eminentemente culturale, poiché è ispirata ad una visione organica del tutto: e, per quanto precede, la società tecnologica, che molto conosce, poiché non è organica, non ha e non è cultura.

È agevole allora comprendere perché la società borghese ha bisogno che nei suoi ingranaggi non ci sia la cultura. Basta la preparazione proprio perché non è cultura, perché è conoscenza settoriale e strumentaria, incapace di giudizio; e perché il «preparato» è disponibile ad eseguire senza giudicare sulle finalità del suo agire e senza neppure il senso del suo potere.

Lo scienziato, il tecnico di oggi, come certi letterati del Rinascimento, vendono sapienza (non saggezza, perché non ne hanno!) al Principe-industriale; altri, gli intellettuali organici, al Principe-partito. La loro provenienza di solito piccolissimo-borghese salva il datore da eccessive ambizioni dei salariati; ai quali è sufficiente compenso aver compiuto progressi immensi dai poveri padri, e più non chiedono: la macchina, la sicurezza, un po' di prestigio, e in cambio danno un potenziale immenso di conoscenze.

Ma sono e restano piccoli uomini, e la conoscenza non diviene mai vita;

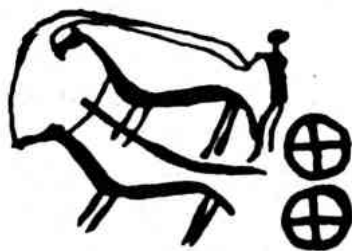
non entra nell'anima, non si fa azione: essi non hanno neppure il coraggio dell'apprendista stregone, e si guardano bene dall'aggiungere o togliere cosa a quel che è stato loro insegnato. O se cosa mai *fanno*, la loro offuscata coscienza li muove a non chiedersi mai cosa ciò sia, che produca, chi se ne giovi, chi ne patisca e perché mai.

Per questa ragione ai «preparati» non si concede che di giungere fino al vestibolo delle regge del potere, e mai di partecipare del potere: i Fermi, gli Einstein che studiavano il miglior modo di spedire all'altro mondo il prossimo, non risulta che fossero consultati sopra chi dovesse deliziarsi di quel progresso della tecnica, Giapponesi Tedeschi Italiani o Ebrei: ché il compito di costoro non era decidere.

* * *

Frutto dunque della «preparazione» è la superficialità delle conoscenze. Torme di giovani vengono sottratti alla naturale, semplice saggezza e costretti ad acquisire acriticamente nozioni presentate come Verità, di fatto solo opinioni comode a chi ha interesse a servirsene. Imparano che l'uomo discende dalle scimmie e che l'economia è il motore della storia; che fine della vita è il pezzo di carta indispensabile a trovare il posto (ma non sufficiente, ci vuole anche la spintarella); che ci sono i furbi che fanno i soldi e quelli che no; che gli Americani ci hanno liberato; che Garibaldi pianse dopo aver spezzato la zampetta a un grillo; che esiste un Essere Superiore, ma non dice e non fa; e che viviamo in un'epoca di progresso.

Il giovanotto uscito da siffatto apprendistato è già l'uomo della strada, che compra, vota, e legge ogni tanto il *Corriere della sera*; è già il ragioniere che si procurerà un impiego di poca fatica presso Ente parastatale; è già il buon padre di famiglia che saprà trasmettere ai figli la sua corruzione.

E ciascuno sarà stato «preparato» non solo alla sua funzione, ma a farsi ruota e vite e bullone, quale il suo posto sia nella gran macchina per far denaro, di cui tutti dobbiamo essere parte, schiavi e padroni: ma alcuni schiavi più *intelligenti* degli altri sono stati ammestrati per bene, e non lavorano con le braccia, bensì con uno strumento più fine, e non per questo più nobile.

Alessandro Buongiovanni
Note sull'uomo moderno

L'autore delle note seguenti è uno di quei Lettori che ci hanno inviato la scheda di adesione inserita nel precedente fascicolo di Risguardo, *dichiarandosi disposti a cooperare alla redazione delle opere di Ar. Gli avversari sostengono che, a leggere gli scritti dei seguaci della 'destra*

radicale', si avverte la sensazione di trovarsi di fronte a giaculatorie, a discorsi uguali ripetuti secondo il catechismo tradizionalista. L'osservazione, a parte gli intenti caricaturali, ha un certo fondamento, se riguarda l'assenza da ciascuno di noi, quando si accinge a scrivere, dell'impulso all'originalità. Ha ragione l'autore di questo scritto, dunque: le nostre sono conferme, attestazioni con cui manifestiamo la verità che scopriamo. Noi possiamo solo 'assistere' al rivelarsi del fenomeno, non escogitarlo, e, nella meno felice delle ipotesi, la nostra parafrasi può limitarsi all'inventario degli elementi. Ma riteniamo che tutto ciò sia conforme al nostro convincimento fondamentale: la verità può avere dei testimoni — non certo degli 'autori'...

* * *

In queste note ci terremo a considerazioni generalissime e certo non originali, tralasciando per il momento trattazioni di argomenti specifici. Ciò che segue vuole essere solo una testimonianza: la testimonianza dell'adesione a una realtà che trascende la stessa esistenza terrena nella lucida consapevolezza del presente.

1. Nel mondo moderno esiste l'uomo integrato, nei due aspetti di borghese e proletario (sfruttatore d'uomini — del lavoro altrui — il primo; aspirante allo sfruttamento il secondo, per dare una prima definizione). Di contro si pongono coloro che, in forme più o meno approssimate, hanno coscienza della realtà in cui sono calati senza aver rinnegato, più o meno inconsapevolmente, valori propri alla Tradizione.

2. Il mondo moderno presenta una vera e propria scomparsa di ogni «Centro», di ogni principio unificatore e vivificatore che ha ordinato la vita degli uomini nel mondo della Tradizione. L'uomo integrato non si sente più parte di nessun ceto, di nessun ordine e finalizza in se stesso ogni atto della propria vita (egoisticamente): l'io dell'uomo moderno non è però niente più che un io-ombra, l'io di una persona che accetta poche regole ferree credendosi nel contempo libero da ogni vincolo (chi è plebeo non diviene certo capace di disporre di sé solo in seguito alla degenerazione delle caste superiori).

3. La scelta esistenziale dell'uomo integrato si risolverà allora in una pura e semplice accettazione di poche regole. Ecco che, per es., dal punto di vista spirituale la sua religione (quando esiste) sarà una pura e semplice assunzione di forme e comportamenti esteriori: un cieco formalismo culturale. La fede e pratiche saltuariamente osservate saranno utili pel tacitamento della propria coscienza morale (che per l'appunto in taluni esseri può imporre l'osservanza religiosa...). Quest'individuo, ancorché un «arrivato», un uomo di successo, vivrà solo la sua non-essenza di ombra destinata a dissolversi.

4. Nell'ambito propriamente sociale v'è poi da segnalare l'ideologizzazione dell'individuo integrato: componente di una società senza alcun crisma di ordine superiore, egli sarà l'*homo oeconomicus* realizzato nelle vesti di colui che deve aderire a una fazione politica accettata. Quest'ultimo individuo avrà dei diritti e dei doveri (gli uni e gli altri, per così dire, prefabbricati), nei confronti dell'organizzazione statale capitalista.

5. Con l'accettazione di un *patto politico fondamentale* si ha dunque il rispetto di una regola principale da parte dell'individuo integrato. Nella società capitalista dei consumi, si muovono intere masse ideologizzate: esse gridano al rispetto dell'uomo, mentre gruppi dominanti le incitano a porre di continuo l'attenzione su problemi contingenti o di importanza esclusivamente morale, di carattere pietistico (per es. sugli «emarginati» — e non si fa niente per non emarginare le anime entro i confini della non-esistenza).

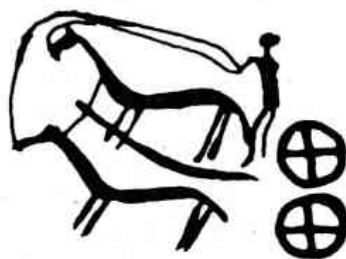
6. L'integrato s'assoggetta volentieri a tutto ciò, accetta in toto quanto gli viene offerto sin dalla nascita e raglia di libertà, di cultura, di *scelte democratiche* senza accorgersi di essere solo uno schiavo della dittatura dei mercanti. Ciò vale anche per quanto riguarda l'odierno sistema sovietico, ovviamente: qui al posto del mito del consumo o della democrazia v'è il mito della dittatura del proletariato. La sostanza non cambia; anche in tal caso del resto esiste un certo numero di ricchi borghesi che esercitano la loro dittatura. Sono essi tecnocrati, generali, funzionari di partito — la *Nomenklatura* — detentori di un potere garantito da *stati d'essere collettivi rigidi di massa.*

7. Può anche darsi che l'individuo integrato a un certo punto intuisca l'orrore della sua esistenza tetra di schiavo di padroni e non servo di signori: ma anche in tal caso la sua scelta sarà o una scelta anarchica o, in mancanza di meglio, l'assunzione di uno stato autodistruttivo del proprio essere. Se nel primo caso avremo l'individuo che predica tutt'al più una generica pace (del corpo?) o la società senza regole (salvo poi rientrare nei ranghi non appena si accorge che è più conveniente fare l'anarchico come impiegato di banca), nel secondo caso avremo il drogato o il suicida.

8. In un mondo ove è totale assenza di luce divina, di cognizione del divino vi è solo muto ebetismo, assenza di ogni sindèresi. Ciò non è che fonte di pazzia allo stato puro, pazzia spirituale, assoluta. E chi è in effetti il cosiddetto «cattivo» se non un pazzo spirituale? Essendo egli prigioniero (*captivus*) del peccato, dell'errore è anche colui che si trova spostato dal proprio spazio, che non ha visione (possesso) del proprio essere e del mondo, che non sa da dove viene e cosa gli è destinato e che così risulta perfettamente integrato nella moderna società. Cattivo, malvagio è il ricco plebeo che «si è fatto dal nulla». Un furto (un'opera malvagia) allora è la ricchezza del ladro come il potere del plebeo. Il mondo moderno, dell'ultima età si rivela quindi un mondo di uomini-specchio che solo recepiscono e ripetono specularmente immagini; questo è il mondo ove impera la tassidermia delle personalità.

9. Una realtà sociale dei tempi nostri è costituita da coloro che professano la religione cattolica: se da un lato questa confessione è limitata ormai a un mero fatto di fede interiore, a un teismo di maniera (come accennato prima, a proposito di religione in generale), dall'altro essa è talora conchiusa in gruppi che si autodefiniscono tradizionalisti (gruppi di minoranze «intransigenti»). Purtroppo, quegli elementi della Tradizione che furono accolti sopra tutto nel Cattolicesimo medioevale, ci sembra siano assunti da tali «tradizionalisti» sotto forma di materia per vuoti

esercizi intellettuali. In realtà, dietro a tutto questo crediamo si celi una parte della ricca borghesia conservatrice la quale copre la propria impotenza pragmatistica con una fronda che non pregiudichi una (tutto sommato) comoda permanenza nell'àmbito del sistema. Così avviene che questi signori si oppongano alla «Rivoluzione», al social-comunismo (peraltro usando tali termini non di rado a sproposito) senza che essi si sognino nemmeno di opporsi seriamente al sistema attuale (che finalmente è anche il loro!).

10. Senza precise scelte di rottura, senza decise prese di posizione contro il sistema borghese che testimonino la volontà di forgiare un popolo degno di questo nome, anche l'apologia dell'Occidente e gli isterismi anticomunisti restano scelte alibistiche. Il compito del *soldato politico* è combattere per una nuova (più alta) qualità della vita di un popolo: senza slanci «escatologici», senza fede in edeniche creazioni terrene — per eliminare l'oscuramento del divino, per un ritorno al Trascendente.

Aldo Braccio
Comunità e sistema

Pubblichiamo alcune delle note di 'suggerimento tematico' comunicateci da un Lettore. Pur nella loro sinteticità, esse ritraggono — in sintonia con la configurazione teorica che proponiamo — gli elementi della nostra meditazione sulla distanza qualitativa (e normativa) che deve intercorrere tra la comunità (considerata come luogo del politico) e l'amministrazione della società nazionale (Stato-establishment, osservato come luogo dell'impolitico). Le riteniamo 'note giuste', insomma: per dare il tono a quel discorso organico sull'antitesi comunità-sistema, indispensabile per segnare la fisionomia attuale della nostra comunità.

* * *

«La cultura integrale non è un'escogitazione intellettuale»: tale verità implica la necessaria ricerca, individuale e collettiva, degli 'spazi di libertà' in cui poter ancora operare e realizzare. Ricerca del politico, ovviamente in primo luogo: politico che non sta tutto compreso nelle strutture del potere statale, non è quindi — oggi — monopolio dell'avversario. Che fuori dello 'Stato' si siano spesso costituiti fondamentali centri di orientamento non è un mistero (Ci riferiamo allo 'Stato' nella sua forma moderna, come entità burocratica centralizzata — non come ecumène di tipo feudale-tradizionale, che tutto organicamente comprendeva).

Quanto si verifica in campo giuridico, a esempio, non deve ingannare: la concezione statualistica del diritto non va considerata stabile, non rispecchiando né situazioni del passato, in cui lo Stato era solo in minima parte artefice consapevole del diritto (comunità a regime prevalentemente consuetudinario-tradizionale), né situazioni ormai latenti nel presente e destinate ad affermarsi, colla «dis-integrazione del sistema», in futuro (cosiddetto pluralismo giuridico). Ora, se le tecniche di controllo sociale predisposte su scala internazionale sono ben lungi dall'aver perso la loro capacità di omologazione democratica, è anche vero che il venire alla ribalta (in modo certo patologico) e l'intersecarsi di nuovi soggetti sociali — coi loro bisogni particolari ma reali, o meglio: sentiti come reali — può portare alla individuazione di nuovi soggetti politici.

Non solo quindi abituarsi a pensare a una concezione «sospesa nel cielo» del vero Stato, ma anche e sopra tutto volgersi alla scoperta o all'elaborazione di nuove categorie, significa porsi degli obiettivi intermedi — e uscire, forse, dai frusti schemi partitici e sindacali [...]

* * *

Alla *volontà* (perversa) del sistema, si è sostituita la *logica* (perversa) del sistema; lo 'Stato' è solo macchina burocratica, corpo senza testa: la scelta ideologica non esiste più, o rimane comunque periferica rispetto al potere, alle sue strutture (governo, magistratura etc.).

Nelle epoche di decadenza, di lenta corruzione (dis-integrazione?) come la nostra, tale scelta è *debole*, non forte: si consideri, a esempio, la condizione disastrosa, contraddittoria, del corpus legislativo attuale in tema di diritto pubblico e privato, o la mancanza di una specifica politica di 'coinvolgimento' della gioventù. Il «controllo sociale», d'altronde, è al momento assicurato dalla riduzione di ogni problema o contestazione alla dialettica economica, nel cui àmbito non sarà difficile trovare un accomodamento. Tuttavia possibilità di destabilizzazione esistono: oltre un certo limite *la regolamentazione di un sistema in crisi* (= senza forti credenze) *non riesce più possibile.*

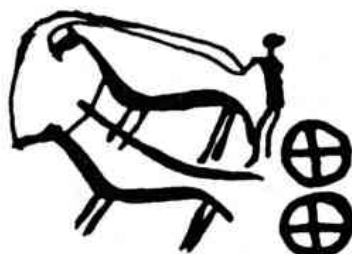
Ciò ispira qualche riflessione generale.

È innanzi tutto pertinente la distinta valutazione tra *idea* di modernità (o progresso) e *forme* della stessa: la prima può indicare — in estrema sintesi — la tendenza alla sovversione di ogni valore tradizionale; le seconde, le manifestazioni delle realtà sociali. Il fenomeno (patologico) della proliferazione di nuovi soggetti sociali si pone in qualche modo in contrasto coll'omologazione democratica insita nei meccanismi del 'sistema', perché non è dato — a oggi — conoscerne compiutamente i possibili sviluppi. Non si tratta soltanto di aspettarsi, a tempi lunghi o lunghissimi, una 'conflagrazione universale', l'esplosione (o non piuttosto un'implosione?) delle contraddizioni. Ma — ora e subito — di individuare quali categorie (politiche e non politiche: la distinzione non ha rilievo effettuale, giacché tutto si riflette poi sul politico) siano destinate a rilevare quelle al tramonto (partiti, sindacati, determinati apparati statali, chiesa cattolica etc.).

Vero è che la difesa delle «specificità» emergenti (etniche, religiose etc.), di cui tanto si parla, non può mai prescindere dalla presenza, occulta o

palese, di un nucleo centrale di valori trascendenti. Se non riconducibile a un'unità superiore, non ha senso dignificare il particolare: la difesa della «*specificità» in quanto semplicemente tale*, senza legittimazione dall'alto, non rappresenta che un'istanza democratica, quantitativa — di per se stessa non ha valore.

Comunque *azione preliminare*, di fronte a una realtà disordinata e magmatica, potrà essere, ove possibile, acuire la distanza fra idea di progresso e forme del progresso, anziché saldarle in un'unica invariabile concettualizzazione — secondo l'esempio dell'Anarca di Jünger («*Eumeswil*») che, lungi da tentazioni soggettivistiche, rifugge dallo 'Stato' (visto come luogo dell'impolitico, dell'«anonimìa»; incarnazione, potremmo dire, dell'idea di modernità), per cercare *altrove* l'istituzione salvifica.

Come dice Hugo von Hofmannstahl: «Nel presente si cela sempre quell'ignoto la cui apparizione potrebbe mutare tutto: questo è un pensiero che dà le vertigini, ma che consola».

Omar Vecchio
Tralci guardiani

«Colgo l'invito di partecipare all'iniziativa dedicata al ventennale delle edizioni di Ar, cui per intanto auguro di riuscire a significare pienamente il lavoro compiuto, certo non fondato sulla sabbia se a tutt'oggi quelle giovani generazioni fra le quali anagraficamente mi situo, non di molti anni più vecchie delle edizioni stesse, possono trovare in esse un solido riferimento, *il punto di partenza per saggiare la possibilità di rendere operativa quella* 'transvalutazione di tutti i valori' *che da quasi un secolo si rende urgente per l'Occidente. — Piuttosto che inviarvi uno scritto 'd'occasione', ho pensato che potesse farvi piacere leggere qualche stralcio di un testo cui sto lavorando da più tempo e ancora non prossimo alla redazione definitiva — che dovrebbe intitolarsi* 'Del cristianesimo', *ovvero* 'Dell'essenza nichilistica dell'occidente cristiano'. *Questi stralci potrebbero forse dare l'idea dell'elaborazione che da parte di quelle* giovani generazioni *viene proponendosi timidamente, magari ingenuamente, nel segno comunque del solco tracciato dai padri — il che, trattandosi di 'celebrare' la* durata *di un sodalizio, mi sembra possa essere non di poco propiziatorio, indicando la* continuità *di un proposito di approfondimento che è pago solo della* totalità, *della* integralità». — *Sin qui lo scritto con cui il Lettore accompagnava i suoi «stralci». Dopo averli letti e apprezzati, li pubblichiamo sotto un titolo che richiama la*

coltura della vite: un nome che implica in quest'arte un significato tanto complesso, da consentirne un trapianto evocativo — ma non analitico — sul 'terreno' della carta stampata. Ma i Lettori interessati potranno ben rivolgersi a un vignaiolo, come abbiamo fatto noi dopo aver catturato per caso l'espressione.

* * *

La nostra prudenza

Non è compito di questo scritto quello di aprire *vie* nuove, qui piuttosto il cammino è a ritroso; si ripercorrono vecchie strade indagandone la *transitabilità* e considerando che buona parte di esse non hanno sbocco; anche le vie che restano aperte vengono attentamente vagliate, casomai non si rivelino anch'esse sbarrate. Qui certo si dissoda il terreno, si preparano delle fondamenta ma mai la questione della nuova via, in quanto tale, è messa innanzi: se essa debba proseguire strade già segnate o debba nascere dal fitto della boscaglia e in quale rapporto stia coi *vicoli ciechi*... Un tale questionare *positivo* viene dall'inizio escluso (o forse, segretamente, *rimandato*), non semplicemente per una scelta di metodo o per strategia, ma per il timore fondato che le prospettive a questo riguardo non possano che rivelarsi inadeguate: le prospettive, cioè il linguaggio stesso cui ci consegna l'epoca. Questa *attenzione* ci pare giustificata dal rischio (di cui molti avviati in un lavoro simile al nostro sembrano non accorgersi) di 'bruciare' per una seconda volta la possibilità di aprire un discorso adeguato sul *valore* dopo il nichilismo. Da un punto di vista continentale, il *fascismo* deve essere considerato il luogo storico in cui si profilò già una volta per gli Europei una tale possibilità. Che l'Occidente abbia perso questo appuntamento e che i fascismi si siano rivelati quei tristi fenomeni intorno a cui si perpetua un vano chiacchierio, non è probabilmente dovuto ai singoli bensì all'*impreparazione*. Ancora oggi l'Europa, come colonia americana, non mostra una preparazione adeguata al suo compito e questo, se non è ben tenuto presente, può risultare esiziale a qualsiasi proporre. Tali considerazioni ci spingono alla *prudenza*, ci consigliano di essere *timidi*.

* * *

La chance esoterica

Certamente vi è in ciò che si suol chiamare *esoterismo* qualcosa di buono, un tipo di approccio al sacro con carattere di autenticità, nel riferimento ai simboli, ai miti, ai riti nella loro esatta dimensione; quelli stessi che il cristianesimo pur continuandoli a impiegare non sa più comprendere nel loro preciso valore. Eppure bisogna pur chiedersi se esso può esserci di qualche aiuto in una prospettiva post-nichilistica. Antonin Artaud ad un certo punto ritenne di sì; come nota Albino Galvano nella sua prefazione (pag. XIV di *Eliogabalo* o *L'anarchico incoronato*, ed. Adelphi, Milano 1969) egli con *Eliogabalo* tentò una specie di scommessa sull'esoterismo. Che però sia riuscito con quest'esperienza a recuperare un atteggiamento «sacrale» è dubbio: ci sembra invero che l'*Eliogabalo* sia ancora

sostanzialmente intriso di nichilismo, pressappoco come l'affine 'misticismo' di un Bataille. Comunque, da parte nostra non ci sentiamo ancora di fare una tale scommessa; se pure abbiamo per ogni esoterismo la più grande considerazione, non ci riesce di avvicinarci a una qualche forma di esso con una passione *entusiastica*, nel senso etimologico di *enthusiasmòs*, di un invasamento divino. La nostra considerazione resta molto lucida, ma sicuramente a questa lucidità non sfugge il rigore del percorso di Julius Evola, il nostro più insigne esoterista; a tale percorso non viene generalmente prestata un'attenzione adeguata, lo si ritiene un'anomalia, una curiosità priva di significato. Si veda l'esempio di Furio Jesi che in *Cultura di destra* (ed. Garzanti, Milano 1979) commenta così in una nota a pag. 15 un testo di Evola: «Può essere interessante notare che proprio J. Evola, il quale accusa qui fra l'altro il dadaismo, era stato in gioventù un pittore dadaista». Ora, il fatto è che Evola non fu solo un pittore, ma anche un poeta e un teorico dadaista, anzi a dire il vero fu l'italiano più eminente di quel gruppo, l'unico che pubblicò nella gloriosa *Collection Dada*. La questione allora non è forse solo interessante da notare, ma esige un approfondimento, una interrogazione: in quale misura — possiamo chiederci — Evola fu inizialmente un dadaista e quindi un nichilista compiuto, per poi approdare al recupero di valori autentici attraverso l'esoterismo? Non può questo percorso insegnarci qualcosa intorno al superamento del nichilismo?

* * *

Il pensiero della fine

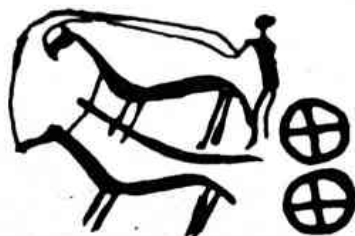
La speranza in un regno messianico storico e mondano soprattutto nella mentalità di quegli ambienti ebraici meno inclini a furori nazionalistici e più interessati alla possibilità di una salvezza personale, trascolora in quella di un regno ultraterreno nell'aldilà che grazie al platonismo diviene un regno di puri spiriti. In questo modo quindi, al cristianesimo si trasmette la *fantasia* di un giudizio *spostato* rispetto all'ambito terreno e tuttavia noi sappiamo che questo giudizio, la parusia, viene rappresentato con un duplice spostamento, cioè non solo spaziale, ma anche temporale: la parusia segna infatti la fine dei tempi. Ovvero, essa viene allontanata il più possibile dall'esistenza presente e questo nonostante che anch'essa indichi una presenza. Consideriamo bene i fatti: per gli Apostoli concordemente la seconda e definitiva venuta del Cristo è *vicina* (FIL 4, 5; GC 5, 8; 1 PT 4, 7; AP 1, 3). Paolo in particolare arriva a ipotizzare di vederla compiersi da vivo (1 TS 4, 15-17; 1 COR 15, 51-52) e anche se ricorda quanto Gesù aveva detto sull'incertezza del momento preciso (1 TS 5, 1 ss.; cfr. MT 24, 36.42.50 e pp. nonché AT 1, 7) e ne nega la imminenza (2 TS 2, 2), come anche Pietro che invita alla pazienza (2 PT 3, 8-10), conclude la prima epistola ai Corinzi con quelle parole che esprimono la fondamentale fiducia di tutta la Chiesa primitiva nella prossimità della parusia: *Marana'Tha* (Vieni, o Signore)! Tuttavia col passare del tempo, delusa nelle sue aspettative immediate, la comunità cristiana spostò il tiro,

fino a farlo giungere a una infinita lontananza, quasi si trattasse di un avvenimento detemporalizzato, metatemporale — al punto che vien da pensare che la parusia non corrisponda alla fine dei tempi per la natura intrinseca del concetto, ma perché non è stato possibile spostarla più oltre di quel tempo massimamente remoto nel futuro che è appunto l'ultimo tempo, quello della fine del tempo. In tal modo quella retribuzione che l'ebraismo intese già come immediata e attuale, nel cristianesimo viene rimandata infinitamente a uno spazio e a un tempo remotissimi. D'altra parte, il sentiero attraverso cui la religione cristiana giunge a pensare la fine, il fine, era già predisposto dal suo movimento più proprio, quello che nega, che dice di no: no al mondo, no alla carne, no alla Terra, no alla vita. È l'elogio dell'impotenza, l'elogio del senso di colpa, l'elogio della sofferenza, l'elogio del peccato. La stessa esistenza umana è agli occhi di Dio un male e questo fin da sempre, originariamente: l'uomo è macchiato da un peccato originale, è fin dalla sua nascita colpevole, come insegna Paolo nella lettera ai Romani (cap. 5 ss.) interpretando il mito della Genesi e non, si badi bene, come è insegnato nel mito stesso, la cui posizione rimane ancora fondamentalmente estranea a ogni nichilistico senso di colpa o disaffezione per il mondo. Nella cacciata dall'Eden leggiamo solo la consapevolezza di un limite, della nostra limitatezza di mortali nei confronti di un Cosmo con cui non riusciamo a metterci in un rapporto adeguato; limitatezza che non esige necessariamente di colmarsi in una condizione ultraterrena di perfezione che si lasci indietro il mondo «falso», qual'è quella che ci è stata portata da Cristo, nuovo Adamo, ma che anzi proprio nel *mondo* vuole il suo superamento, come dimostra l'indirizzo cabalistico del pensiero ebraico. Se quindi per il cristianesimo la vita non è che un passaggio, una condizione di negatività essenziale, è ovvio che sia destinata a finire allorché Dio reintegrerà lo stato di grazia preadamitico: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto...» [RM 8, 19-22 (versione «C.E.I.»)].

* * *

Il kòsmos

In kòsmos rinveniamo l'ordine, ma nessuna teleologia, il ciclo non determinato dell'eterno fluire tuttavia non caotico né casuale. Ma che ne è — chiediamo subito — della *razionalità* di questo ordinamento e dell'*essenza* di questo divenire, chi ne garantisce l'unità e la verità infine? E se manca il fine e la fine può darsi un senso?... Stavolta dobbiamo chiedere a Celso di toglierci dall'imbarazzo di questo domandare: «Le cose che noi vediamo non sono state donate all'uomo, ma ciascuna nasce e perisce per il bene del tutto, secondo il dianzi accennato alternarsi delle une con le altre» (par. 69, libro IV, p. 67 di *Discorso di verità*, edizioni di Ar, 1977, tr. G.

Freda). L'insegnamento di questo passo è apparentemente semplice e Celso lo ripete anche più oltre: è puerile fare dell'uomo il centro della creazione; tuttavia dobbiamo fare un'attenzione estrema a queste parole innanzi tutto per evitare equivoci diciamo così proto-evoluzionistici, quasi che non vi fosse differenza qualitativa fra uomo e animale. Intendere poi il centro della creazione fuori dall'uomo, intenderlo profondamente significa portarsi aldilà delle opposizione tra *chàos* e *kòsmos*, molteplice e unico, esistenza ed essenza, portarsi nel luogo in cui alla varietà della condizione umana è certo riconosciuta una via d'accesso, un'*apertura* alla comprensione della *totalità*, ma insieme è tenuta ferma la consapevolezza del limite, della parzialità, della finitezza; qui allora l'ordine appare caotico, ma tale caoticità è certo più vera di qualsiasi razionalità; qui allora il mondo appare privo di senso, ma tale insensatezza è certo più vera di qualsiasi finalismo storico... Quel centro che non è l'uomo resta comunque occultato, gli si sottrae da sempre nella forma del divino.

Gianni Melioli
La 'quadratura del circolo' - appunti per un'ipotesi

L'autore — che è ormai uno degli 'Anziani di Ar', essendo stato insidiato, circuito e... trascinato al bene già dalle nostre prime pubblicazioni (a queste rendendo poi 'testimonianza' nel corso di lunghi ozi claustrali) — ci aveva comunicato alcune annotazioni a proposito di uno studio sulla quadruplicità *cui egli da tempo si applica (e che da tempo promette di terminare). Siccome, quando qualche cosa desta il nostro interesse, la stessa deve 'per forza' suscitare nei nostri Lettori almeno benevola curiosità (sennò, dove andrebbe a finire la 'comunità'??), abbiamo pensato di strappare alcuni brani da quegli appunti, copiarli e pubblicarli. Il loro carattere di parziale esposizione riassuntiva — di brutta copia o di 'lacerto', se si vuole — non va perciò imputato all'autore, ma a chi li ha trascritti e* manipolati*. Del resto, se rispetto all'esemplare vero una copia fatta a mano non è mai precisa, ma rimane approssimativa, val la pena di ricordare che nei calcoli matematici l''approssimazione' è tenuta in gran conto...*

* * *

Vorremmo accennare a una delle verità 'cardinali' agenti nelle tradizioni occidentali e orientali, quella della *quadruplicità* — ovvero del

quadruplice 'ritmo' secondo cui si sviluppa la tipologia umana, sia maschile che femminile. La nostra sommaria analisi si limiterà a considerare la tipologia del maschile, avvertendo preliminarmente che il criterio di riferimento da noi assunto rimane quello sintetizzato da Evola nei termini seguenti: «[...] pertanto fissiamo nel grado della virilità fallico-tellurica, cioè quella dionisiaca in senso stretto, in quella eroica, in quella ascetica ed infine, in quella apollinea olimpica le principali differenziazioni tipiche del maschile»[1].

Anticipiamo subito che a nostro avviso gli stessi tipi psicologici proposti da Jung si rivelano una derivazione (direttamente ricavata dalle tradizioni estremo-orientali, malgrado la dotta e 'moderna' rappresentazione junghiana) della classica «tipologia funzionale» — ossia dell'ordine delle funzioni che regolano una società organica.

La più famosa, e anche la più chiara, distribuzione organica delle funzioni è quella che risale alla tradizione indù, in cui le caste (quattro, appunto) riflettevano le differenze che identificavano gli uomini secondo la loro funzione. (Notiamo per inciso che i sacerdoti rappresentano in termini psicoanalitici junghiani i tipi logico-intellettuali; i guerrieri i tipi sentimentali; i borghesi i tipi intuitivi; i lavoratori manuali i tipi sensoriali).

È opportuno rilevare che mentre in oriente (il quale non conobbe mai l''emancipazione' del membro dalla propria comunità naturale, e quindi la sua conversione in individuo) le divisioni sono di casta, in occidente esse diventano — nelle epoche moderne — tipologiche e individuali. Naturalmente, questo non vuol dire che in occidente non sia mai esistita una struttura di fatto corrispondente alle quattro caste indù: anche nelle forme tradizionali occidentali esisteva infatti una determinata suddivisione funzionale. Basti ricordare le lotte medioevali per la supremazia tra guelfi e ghibellini, ossia tra le manifestazioni dei due stati dominanti in qualsiasi ordine tradizionale: tra l'elemento 'sacerdotale', che aveva il suo centro in Italia, e l'elemento 'aristocratico-guerriero', che aveva il suo centro in Germania. Con la rivoluzione poi del terzo stato, ovvero della borghesia, si assiste all'inesorabile dissolvimento del retaggio tradizionale e alla irreversibile prevaricazione del ceto borghese, a sua volta attaccato e vinto dall'attuale degenerazione del quarto stato, i lavoratori — classe operaia rappresentata non più da una simbologia cosmica, ma da un antisimbolo come la falce e il martello.

Rilievo affine si può formulare a proposito delle quattro verità buddhistiche, ossia dei quattro modi (diversi ma complementari) attraverso i quali i buddhisti osservano il mondo (differenziazione 'visuale' che corrisponde appunto a una diversa funzione sociale). Del resto, il Buddha prese le mosse dall'induismo per la costruzione della via al «risveglio» e all'«illuminazione», raggiunti attraverso i quattro gradi di iniziazione.

«La prima verità si riferisce alla sofferenza, ovvero all'agitazione, al malessere; tutto è 'duhkha': la nascita, la malattia, la vecchiaia, la morte; l'essere uniti a ciò che non è caro, l'essere disgiunti da ciò che è caro; il non poter conseguire l'oggetto dei nostri desideri; infine i cinque modi con cui

la sensualità ha presa su di noi»[2]. Qui il mondo viene colto dal punto di vista dei sensi (tipo sensoriale-dionisiaco-casta dei lavoratori manuali): lo si deduce dall'ultimo punto, in cui risulta chiaro pure il riferimento al «desiderio di un oggetto», e dall'accenno ai fenomeni sostanzialmente corporali-fisico-sensoriali.

«La seconda verità si riferisce all'origine del 'duhkha': la sua causa è la sete»[3]. Qui il problema non è la «sensorialità», ma la causa, il motivo del «dolore buddhistico»: ci si interroga sull'origine, sul perché tutto sia sofferenza e malessere. È la logica, l'intelletto a venire ora impiegato: la spiegazione della causa, dell'origine costituisce il perno della seconda verità. Come non pensare alla affinità tra la casta dei Brahmana (che impiegano la 'logica' per dare le loro risposte) e il tipo logico-apollineo?

«La terza verità afferma che la vittoria o l'abolizione del malessere si può ottenere solamente con la distruzione della sete, del desiderio, attraverso la totale assenza della passionalità»[4]. La terza è dunque la verità dell'azione vittoriosa, della distruzione del nemico identificato con la passionalità: mediante non la semplice consapevolezza del perché della sofferenza buddhistica, ma la guerra vittoriosa contro il nemico, e la determinazione alla vittoria che permette di dominare le passioni. Ecco dunque la verità dell'uomo d'azione, che combatte e vince (tipo sentimentale-guerriero).

«La quarta verità svela la via che conduce all'abolizione della sete da cui dipende la stessa dottrina delle quattro verità. Essa è costituita dall'ottuplice via»[5] Appare qui per la prima volta la stessa dottrina delle quattro verità, che prima stava nascosta alla coscienza dell'asceta: gradualmente si diviene consapevoli di percorrere una via iniziatica, avendo sopra tutto la percezione del nesso delle tre fasi precedenti, che assieme all'ultima risultano tra loro complementari. Da ciò nasce l'ottuplice via (ovvero la reiterata quadruplicità, come è precisamente nella tipologia junghiana dei quattro tipi introversi e degli stessi tipi estroversi): la 'verità' della quadruplicità che diviene cosciente (tipo intuitivo-ascetico-casta borghese).

Volendo accennare ai termini essenziali della quadruplicità funzionale presenti in tutte le grandi religioni della storia umana, passiamo ora brevemente all'Islâm, per poi concludere con il cristianesimo.

Nell'Islâm la quadruplicità delle funzioni si deduce tra l'altro dalla circostanza che il mussulmano può prendere quattro mogli (implicito riconoscimento della quadripartizione della dimensione femminile. A questo proposito, vale la pena di notare come l'Islâm sia l'unica delle grandi religioni esistenti con «carattere erotico»: l'unica che valorizza, non deprime in qualche via di mortificazione, la dimensione sensuale-amorosa della vita). Un altro riferimento alla quadruplicità delle funzioni umane è offerto nell'Islâm dalla presenza delle quattro scuole o riti principali, le cui differenze «lungi dal far concludere una diversità della Shari'ah, mostrano solamente che la verità divina può essere considerata sotto vari aspetti»[6].

Nel cristianesimo, infine, la quadruplicità delle funzioni umane o sociali si dimostra ben più implicita che nelle altre grandi religioni. La possibile ragione di ciò risiede nel fatto che il mistero principale del cristianesimo è

la trinità di Dio, per cui domina in esso la triplicità ontologico-esistenziale. Questo però non esclude che nel cristianesimo sia rinvenibile la quadruplicità funzionale. Consideriamo per esempio la concezione paolina dell'ordine divino (di sfuggita, ricordiamo che il cristianesimo come religione universale fu una creazione di Paolo, il cosiddetto «apostolo delle genti», più che dello stesso Gesù). In questa concezione Dio viene considerato il centro, contornato da nove cori angelici presi a tre a tre a seconda della diversa funzione che Dio ha assegnato loro. Tale diversità si riflette nella divisione seguente: i primi tre cori assolvono una funzione «contemplativa»; i secondi tre sono cori «governativi», ai quali Dio affida la funzione di governare il mondo; i terzi tre sono cori destinati a incarichi «esecutivi» (Gabriele che annuncia la nascita del Cristo): a loro viene affidata la funzione di messaggeri nel mondo. La quarta funzione (che, come abbiamo già notato, in altre tradizioni riguarda la sensorialità da reprimere) qui viene caratterizzata dalla incarnazione del peccato come aspetto puramente negativo, ossia dai «demonî»: dagli angeli ribellatisi all'autorità divina, che odiano qualsiasi autorità e istigano a trasgredire ogni ordine celeste o umano. I nomi stessi dei nove cori in cui si struttura l'«ordine divino» riportano alla loro funzione: Serafini, Cherubini, Troni *(contemplativi)*; Dominazioni, Principati, Potestà (*governativi*); Virtù, Angeli, Arcangeli (*esecutivi*).

Vogliamo ancora aggiungere che il numero dodici nella tradizione ebraico-cristiana nasce dall'integrazione della «triplicità ontologico-esistenziale» con la «quadruplicità funzionale». E che tra gli stessi dodici apostoli di Gesù, Pietro, Giacomo, Giovanni, Andrea esprimono le quattro funzioni reiterate tre volte: Pietro è infatti il sacerdote; Giacomo rappresenta l'elemento nazionalista ebraico (l'uomo d'ordine, che si oppone all'apertura universalistica di Paolo); Giovanni è il più amato e quello che sempre manifesta la sua intuizione in riferimento al Cristo, di cui esegue volontà e desideri più nascosti; Andrea è colui che viene definito da Gesù come il primo dei suoi apostoli, pur non rientrando nel novero dei 'preferiti'. Ebbene, proprio a proposito di Andrea ricordiamo come in tutte le tradizioni, le vie iniziatiche — per la costruzione di un nuovo cosmo o di un nuovo ordine divino (di conseguenza, umano o sociale) — assumano sempre come «iniziale funzione quella che in un mondo già ordinato sarebbe la quarta (in ultima analisi, fuori dall'ordine che essa stessa costituzionalmente respinge)».

Abbiamo succintamente detto della quadruplicità delle funzioni in tutte le grandi religioni, notando che una differenza fondamentale tra l'occidente e l'oriente è che nell'occidente si rivela 'principale' il riferimento al numero tre (in relazione alla trinità cristiana), mentre in oriente domina il quattro. Ricordiamo comunque che se nell'induismo esistono le quattro funzioni sociali, le quattro caste, esiste però la concomitante presenza della «Trimurti» sacra, destinata a rappresentare le tre dimensioni ontologico-esistenziali della creazione del mondo, della sua conservazione e della distruzione: Brahma, Vishnu, Çiva.

Potremmo aggiungere anche alcune rapide notazioni sul confucianesi-

mo. Caratteristica di questa «religione laica» è la concezione di 'centro', di centralità. Spesso nei suoi testi ci si riferisce a un «centro unificatore», a un «regno di mezzo», che può simbolicamente rappresentare un tentativo di porsi «tra cielo e terra», oppure più concretamente una simbologia 'geografica': la Cina-centro, attorniata dalle quattro parti del mondo; il «palazzo centrale» attorniato dalle quattro stagioni; l'elemento «terra» che si scompone nei quattro elementi: legno, fuoco, metallo, acqua (diversi dai quattro elementi occidentali).

Non sarà inutile ricordare che un mito affine viene proposto dalla religione precolombiana dell'attuale Perù — «per quanto riguarda la divisione orizzontale del mondo, niente c'è di più eloquente che lo stesso concetto di Stato incaico, riflesso della loro visione cosmica con l'idea di un punto centrale a quattro grandi regioni, i quattro 'rombi' del mondo»[7] — e dalla religione mesopotamica — «I re di Accad si fregiavano del titolo di 'Re della totalità'[...] Naram-Sîm introduce il titolo di 'Re delle quattro parti del mondo'»[8].

Possiamo ora osservare come la quadruplicità delle funzioni — essendo queste fra di loro elementari e complementari, quindi essenzialmente «eguali nella diversità» — implichi un quinto elemento o ente che le integri e le unifichi, un quinto elemento che ne costituisca la sintesi simbolica e appaia a esse gerarchicamente sovraordinato. Alludiamo alla *quintessenza*, termine che ancor oggi, nonostante la perdita del senso originario, sta a significare, a un tempo, un 'estratto' ottenuto dopo cinque distillazioni e la «perfezione, l'essenza somma, compiuta e perfetta». Così come le quattro stagioni sono unite all'anno, i quattro elementi (per la tradizione occidentale: fuoco, terra, aria, acqua) risultano uniti da un quinto elemento che Aristotele chiamò «etere» o essenza costitutiva del mondo celeste. Inoltre: i quattro punti cardinali si definiscono attorno a un centro, che nel firmamento è la stella polare intorno alla cui immobilità pare ruotare l'intero cielo stellato, etc. etc. Abbiamo così accennato al quinto elemento-ente-tipo, ovvero la «quintessenza», a seconda dei vari aspetti considerati: essenza costitutiva del mondo celeste che integra i quattro elementi terrestri; centro immobile attorno a cui ruota l'intero universo, punto centrale delle quattro parti del mondo etc.

* * *

Il Lettore, a questo punto, essendosi certo accorto della sommarietà delle nozioni che gli abbiamo ricordato, avrà del pari compreso che non siamo stati sollecitati a sunteggiarle da fini di erudizione. Diciamo subito che il nostro intendimento è quello di offrire qualche indicazione per la costituzione di gruppi (circoli) che svolgono un'attività politico-culturale 'tradizionale'. Insomma, ci siamo chiesti: 'Come organizzare dei circoli in modo che il riferimento alla Tradizione non costituisca un alibi culturale come avviene in certa parte del neofascismo o neonazismo nostrano? Come dare un''organica' in cui si riflettano i vari tipi umani secondo la loro complementare funzionalità? Come superare *davvero* l'individualismo borghese senza cadere nella massificazione del quarto stato? Come rispettare la imprescindibile tensione dell'uomo alla sua specifica perso-

nalità e nel contempo vivere organicamente in una microcomunità (circolo), senza che la diversità del singolo membro venga calpestata dalla violenza prevaricatrice del più forte o di quello che grida di più — come sovente capita nei gruppuscoli nazi-lenin-fascio-mao??'.

A nostro avviso, occorre comporre i nostri circoli in compagini organiche, ossia coordinarne i membri in relazione alle diverse funzioni che in ogni circolo, indipendentemente dagli obiettivi che ci si pone, vengono naturalmente (anche se spesso inconsapevolmente) a formarsi. E se siamo persuasi che i tipi umani sono quattro, è allora evidente che pure i circoli debbono articolarsi in quattro coefficienti, sì che ciascuno, in relazione alla propria tipologia 'autosvelata' e riconosciuta, accetti di svolgere stabilmente e permanentemente una delle quattro funzioni del circolo. In altri termini, occorre che quattro camerati si riconoscano e si accettino come tipologicamente diversi e complementari, decidendo di comune accordo di costituire un circolo all'interno del quale ciascuno di loro esprima la funzione conforme al proprio tipo psicologico. È naturale che questa libera e reciproca accettazione debba avvenire attorno a un 'centro', a un quinto camerata che si riconosca e venga accettato (riconosciuto) come capo, ovvero come elemento coordinatore dell'attività del circolo ('quintessenza').

Considerando poi che l'attività di questi circoli è tesa alla costituzione e conservazione di quell'esemplare umano che noi chiamiamo 'soldato politico' (o 'militante' o 'uomo-di-milizia'), non sarà inutile ricordare le funzioni di qualsiasi compagine militare: strategia, organica, tattica, logistica. Sotto questo profilo, ci sembra allora che le quattro funzioni nel circolo debbano essere svolte in modo stabile e permanente da chi si dimostri, rispettivamente, un tipo intellettuale-apollineo (strategia); uno sentimentale-eroico (organica); uno intuitivo-ascetico (tattica) — l'ultima funzione (logistica) dovendo essere attribuita a un tipo sensoriale-dionisiaco.

Naturalmente la coordinazione dell'intera attività spetta a colui al quale corrisponde — direbbe Evola — «il punto di unità dei quattro elementi», ovvero a chi esprime quella realtà «cui corrisponde un'esperienza spirituale distinta della quintessenza»: quel tipo umano, insomma, che la moderna psico-sociologia chiamerebbe «leader naturale», e a cui in tutte le tradizioni fa riscontro il tipo 'regale', chi appunto 'regge' l'armonia delle varie parti sociali.

Più specificamente, quale dovrà essere l'attività dei diversi e complementari tipi funzionali? Il primo l'apollineo) dovrà occuparsi della strategia, delle attività di studio, ricerca e progettazioni teoriche; il secondo (l'eroico), uomo d'azione, deve guidare qualsiasi attività operativa di tipo generale, dell'organizzazione, della propaganda etc.; il terzo (l'ascetico), uomo dell'attuazione operativa, deve assolvere tutti i compiti esecutivi e tecnici di intervento immediato, in particolare in quelle situazioni inattese alle quali può applicare le sue doti di intuizione; il quarto (il dionisiaco) si occupa ovviamente della logistica, ovvero di tutto quanto riguarda le fonti di rifornimento, l'assetto, l'impiego del materiale etc.

QUADRUPLICITÀ SECONDO VARIE ANGOLAZIONI [SCHEMA RIASSUNTIVO]

Le quattro età sotto il riguardo storico-religioso

Tradizione greco-romana (Esiodo)	Età dell'oro	Età dell'argento	Età del bronzo	Età del ferro
Tradizione ebraica (analogia tra la storia e la statua con:)	Testa d'oro	Petto e braccia d'argento	Ventre di rame	Piedi d'argilla
Tradizione ario-indù	Satya-yuga	Trêta-yuga	Dvapara-yuga	Kaly-yuga

Quadruplice concezione presocratica

Secondo gli elementi naturali (in occidente)	*Fuoco* - simbolo divino - sale verso l'alto.	*Terra* - elemento solido - stabilità.	*Aria* - elemento mutevole, dinamico	*Acqua* - elemento informe, confuso.

Divisione secondo ceti e caste

Tipologia tradizionale indiana	Brāhmana	Ksatriya	Vaiçya	Sudra
Tipologia tradizionale iranica	Signori dello spirito (Re della fiamma)	Guerrieri	Capifamiglia	Servi
Tipologia tradizionale medioevale	Sacerdoti	Crociati (Guerrieri)	Mercanti	Contadini-Operai-Lavoratori

Quadruplicità funzionale maschile e femminile

Tipologia tradiz. maschile secondo Nietzsche-Evola	Apollineo	Eroico	Ascetico	Dionisiaco
Tipologia maschile secondo Jung	Intellettuale	Sentimentale	Intuitivo	Sensitivo

Tipologia tradiz. femminile secondo Evola	Vergine abissale amazzonica (spiritualizzazione dell'eros)	Dee demetriche (madre spirituale)	Dee afroditiche (donna amante)	Madri telluriche (madre biologica)
Tipologia femminile secondo Jung	Sophia	Maria	Elena (di Troia)	Eva
Secondo la logica di comportamento 'patristica'	Sapienza	Volontà	Amore	Odio
Secondo le virtù cardinali	Giustizia	Fortezza	Prudenza	Temperanza
Categorie spirituali di B. Croce	Logico (ricerca del vero)	Etico (ricerca del bene)	Estetico (ricerca del bello)	Economico (ricerca dell'utile)
Secondo i termini dialettici (Hegel - Marx - Aristotele)	Antitetico (a sé)	Tetico (in sé)	Attivo (per sé)	Reattivo (da sé)
Secondo le inclinazioni politiche	Democratico	Aristocratico	Anarchico	Dispotico
Secondo i campi di azione	Scientifico	Pragmatico	Artistico	Operativo
Secondo le tendenze religiose	Agnostico	Deista	Teista	Ateo
Secondo le funzioni angeliche (S. Paolo)	Contemplativo (Adorativo)	Dominativo (Governativo)	Propagativo (Esecutivo)	Infero (Demoniaco)
Secondo il gioco delle carte medioevali	Coppe (Calici)	Spade (Guerrieri)	Denari (Mercanti)	Bastoni (Operai - Contadini)
Secondo le lunazioni - stagioni	Inverno	Primavera	Estate	Autunno
punti cardinali	N ○	O ○	○ S	○ E
Secondo la scienza militare	Strategia	Organica	Tattica	Logistica

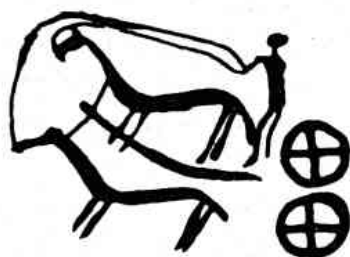
Quanto poi all'obiezione che a questo punto potrebbe esserci mossa — ossia che in ultima analisi tutti coloro che tipologicamente si riconoscono in questi gruppi dovrebbero per logica essere tipi eroico-guerrieri, sì che tale ripartizione dei compiti non sarebbe affatto funzionale — rispondiamo con Jung: «all'esatta indagine del caso singolo risulta chiaramente un fatto regolare e cioè che accanto alla funzione più differenziata è sempre presente nella coscienza una seconda funzione di valore secondario e perciò meno differenziata, la quale è parzialmente determinante»[9] Ma ancor più che all'autorità di Jung, ci rifacciamo a quanto ci segnala l'evidenza storica millenaria di qualsiasi civiltà: ossia che in qualsiasi esercito (regolare o meno) sono sempre esistiti membri che adempiono le mansioni di cuochi o infermieri etc. Ovvero coloro che, pur essendo il risultato di una scelta principale eroica (altrimenti non avrebbero accettato la vita rischiosa del soldato o del guerriero), altrettanto chiaramente si esprimono, riguardo alla funzione secondaria, in quanto tipi dionisiaci (altrimenti non avrebbero accettato di fare i cuochi o gli infermieri) etc.

Proporre la struttura organica dei circoli a cinque componenti, non significa sostenere che altri elementi non possano essere accolti come simpatizzanti o sostenitori: occorre anzi che il gruppo organico si apra a tutti coloro che lo desiderano, senza mai perdere di vista l'unità che garantisce l'organicità del gruppo. Quando poi questi simpatizzanti o neofiti si ritengano autonomamente in grado di formare un gruppo distinto, regolato dalle stesse norme, non deve esistere altra condizione (non lieve, precisiamo) che quella rappresentata dalla libera e reciproca accettazione e autoaccettazione degli 'aspiranti', dalla volontà effettiva di superare quell'individualismo borghese purtroppo così diffuso anche nel 'nostro' ambiente.

Da ultimo vorremmo brevemente considerare come dovrebbero essere prese le decisioni e dibattute le varie questioni che si pongono. È forse il caso di adottare il criterio della maggioranza (tre membri su cinque)? A nostro avviso bisogna invece scegliere l'unico criterio di vita interna che possiamo definire autenticamente tradizionale. Intanto, è impossibile per la stabilità interna del circolo che venga presa qualsiasi decisione osteggiata da chi ha fondato il circolo. Unica alternativa in questa ipotesi è lo scioglimento del circolo: la sua sarebbe comunque una vita stentata e inefficace, se non addirittura dannosa! Naturalmente, i membri del gruppo sciolto, ormai liberi, possono certo ricostruirne un altro con altri elementi — sempre rispettando il criterio della assoluta libertà di scelta e accettazione di ognuno dei singoli componenti. Le decisioni debbono quindi essere prese dai cinque all'unanimità? Non è necessario. Rinviamo in proposito al rilievo già fatto quando accennavamo alla quadruplicità funzionale nelle varie religioni e tradizioni: ossia che in queste tre dei quattro elementi costituiscono l'ordine del cosmo o della comunità, mentre il quarto (l'elemento definito paolinamente 'demoniaco'), ovvero il tipo dionisiaco (Dioniso, lo ricordiamo, è il Dio degli istinti), rappresenta — in un certo senso, 'costituzionalmente' — l'anti-capo, se è vero che egli tendenzialmente rifiuta qualsiasi ordine o direttiva. Non essendo quindi

impossibile che nella dinamica del circolo si addensino su di lui tutte le tensioni antigerarchiche, questo fatto non va assolutamente osteggiato, giacché una opposizione interna se controllata e accettata non solo non disgrega, ma rafforza e tonifica la vita del circolo. Del resto, lo abbiamo appena indicato: se anche solo eccezionalmente (ma su questioni gravi) si arrivasse a minare l'autorità del capo, sarebbe preferibile in tal caso sciogliere il circolo, perché il disconoscimento dell'autorità significherebbe che le forze del caos sono prevalse sulle forze dell'ordine interno, spezzando quel vincolo che dovrebbe unire e garantire una comunità organica. Si tratterebbe allora di ritornare all'informe (all'«unità principiale»): «abbeverarsi ad esso senza perdersi, sapendo attraversarlo per riaggregarsi attorno a un nuovo centro» (J. Evola).

---

[1] *Metafisica del sesso*, II ed., p. 198.
[2] *Storia delle religioni*, Utet, vol. V, p. 461.
[3] *Ibidem*, p. 462.
[4] *Ibidem*, p. 462.
[5] *Ibidem*, p. 462.
[6] *Ibidem*, p. 59.
[7] *Ibidem*, vol. I, p. 632.
[8] *Ibidem*, vol. II, p. 65.
[9] *Tipi psicologici*, Boringhieri, p. 443.

Giuseppe Fino
Moderno, premoderno, antimoderno in Mishima

Considerato l'interesse che i nostri Lettori provano per l'opera di Mishima, pubblichiamo alcuni cenni preliminari a un saggio che il prof. Giuseppe Fino dedicherà al complesso itinerario culturale dell'Autore giapponese verso la reintegrazione del nesso tra estetica ed etica conforme alla tradizione nipponica. Uno studio che, riprendendo alcuni temi indicati nella precedente opera pubblicata dalle edizioni Sannō-kai[*]*, si propone un raffronto tra il* bunburyōdō *nipponico, la doppia via delle lettere e delle arti marziali, e la* kalokagathìa *ellenica, l'unione della bellezza del corpo e della nobiltà dell'anima.*

* * *

Nell'àmbito della dialettica tra moderno e antimoderno nella letteratura giapponese contemporanea, non si può prescindere da uno studio approfondito della figura e dell'opera di Mishima Yukio. Il ruolo svolto da

Mishima appare infatti fondamentale, giacché in nessuno scrittore questa dialettica culturale si dimostra così evidente come in lui.

Numerosi critici letterari, giapponesi e stranieri, hanno osservato (cogliendo forse nel segno) come la polemica non sia risultata per Mishima una droga capace di fargli perdere contatto con la realtà, ma anzi un efficace strumento per fargliela intendere con maggior lucidità e penetrazione. Certo, a un osservatore superficiale molti aspetti della personalità di Mishima possono apparire contraddittori, se non addirittura 'frivoli'. Per esempio, accanto a una innegabile apertura verso il moderno, spinta fino alle manifestazioni estreme (Mishima che vola su jet supersonici, sale sul ring come pugile, fa il modello, compone canzonette), si afferma nell'Autore giapponese quell'esaltazione della cultura tradizionale che trova la sua espressione più drammatica nel suicidio rituale (atto di una liturgia liberatoria, che ci ricorda la «cultura della morte» dei neo-romantici del periodo prebellico).

Di contro, poi, alla dicotomia progresso-antiprogresso come antitesi tra Occidente e Oriente, si pone la sua profonda conoscenza della cultura occidentale, ammessa da molti critici non giapponesi. Il complesso discorso culturale di Mishima, naturalmente, non può non considerare il problema dei rapporti tra cultura giapponese e occidentale. Quest'ultima impregna profondamente Mishima: la tensione, l'ansia di ricomporre l'unità tra agire e intelletto si rivela tipicamente occidentale, giacché appunto in occidente si è verificata questa frattura, inesistente nella cultura orientale (vedi *Yōmeigaku*[1]). Così come occidentale è la sua esaltazione del corpo, l'ideale classico di bellezza solare e apollinea in cui si intrecciano e fondono il Buono e il Bello.

Il suo 'ritorno al Giappone', in quanto riscoperta e rivisitazione di una *Urheimat* spirituale, risulta quindi sostenuto da una robusta e qualificata base di cultura occidentale, cui egli non intende affatto rinunciare. Del resto, il Giappone in cui Mishima opera e vive è un Giappone reale, un Paese in cui la cultura occidentale svolge ormai una funzione ben definita e saliente, avendo intriso il sentimento della vita e del mondo della sua gente. A dispetto della nostalgia per la società tradizionale — della cui irripetibilità, almeno per l'immediato futuro, Mishima si rende conto —, sono dunque presenti in lui, in maniera inequivocabile, elementi del tutto moderni. Persino nella sua esistenza privata, infine, benché creda nei valori della tradizione giapponese, Mishima non rimane affatto chiuso all'Occidente, vivendo in un ambiente decisamente occidentale. Tra l'altro, a esempio, si costruisce una casa il cui stile riflette un misto di «ugly Victorian» e di barocco italiano, nel cui giardino fa spicco una statua di Apollo («Il mio modesto simbolo del razionale»).

Tutto questo può essere interpretato col carattere 'riassuntivo', di compendio morfologico, che Mishima espone nella cultura giapponese contemporanea. Nel cogliere la realtà giapponese non si può infatti chiudere gli occhi sugli elementi moderni, che si trovano a esistere accanto a tutti gli altri coefficenti. Egli dimostra così di percepire nella sua pienezza la fisionomia culturale del Giappone odierno, manifestando nei confronti

dell'Occidente, come si è già detto, un'apertura senza preclusioni o riserve di carattere letterario o socio-culturale. Lo testimonia infatti la sua sensibilità ai problemi sociali, politici e industriali della sua epoca.

Tutto sommato, Mishima descrive la nuova società giapponese in termini relativamente positivi. Dalla sua esperienza romantica, poi, egli trae l'esaltazione dell'individuo, sottolineata con enfasi anche sotto il riguardo sintattico (virgola dopo il soggetto, come qualcuno ha fatto notare), e quella dell'amore — uno dei temi fondamentali, a cui Mishima riconosce la massima libertà, anche se nel privato la sua scelta si rivela antitetica, sposandosi infatti nel rispetto della più rigida ortodossia tradizionale (con un «matrimonio combinato» che desta grande sensazione). L'amore di Mishima è sciolto dai vincoli morali ed egli non ha difficoltà a trattarlo pure negli aspetti più scatenati e scabrosi — risultando in questo molto vicino a Tanizaki Jun'ichirō[2] —, quali l'omosessualità, l'adulterio etc. Corollario coerente di questa esaltazione dell'amore è la dignità riconosciuta alla donna, figura che in Mishima appare non sottomessa secondo il cliché tradizionale, ma dotata sempre di una notevole personalità — sovente elevata al punto da imporsi a quella dell'uomo. In *Utage no Ato* («Dopo il banchetto», 1963), a esempio, il vero protagonista è una geisha, che regge le fila di un importante gioco politico. Anche quando viene a descrivere l'immagine di una donna di vecchio stampo come la moglie del tenente Takeyama Shinji, in *Yūkoku* («Amor di Patria», 1960), a parte una certa stereotipizzazione le attribuisce intensa carica volitiva e la rende acuta consapevole delle proprie azioni, in tutta la loro drammatica effettualità.

Nell'opera di Mishima, comunque, si dovrebbe operare un 'distinguo' preliminare tra elementi premoderni ed elementi antimoderni, secondo i recenti studi e la terminologia impiegata da Romano Vulpitta. Anzi, più che di una dicotomia, si dovrebbe parlare di una tricotomia fra moderno, premoderno e antimoderno.

La presenza premoderna compone, in particolare, il legame che riconnette Mishima al vecchio mondo giapponese, il quale, contrariamente che su Ishihara Shintarō[3], esercita su di lui considerevole seduzione — pur senza affiorare con l'evidenza eccessiva delle figurazioni di Kawabata Yasunari[4]. Il fascino della vecchia società compare qua e là; a esempio, in *Kinu to Meisatsu* («Sete e perspicacia», 1964), romanzo a sfondo politico, in cui l'Autore muove una critica recisa ai sindacati, docili strumenti nelle mani delle industrie, che li utilizzano per le loro lotte di potere. Particolare rilievo viene assegnato alla figura del protagonista, Komazawa, un *self-made-man* che ha costruito dal niente una grande azienda, ormai divenuta sua unica ragione di vita. Nell'insistere sul motivo della conduzione patriarcale dell'azienda, col rapporto personale che lega il padrone ai dipendenti, scorgiamo l'intenzione di riproporre il simbolo della società giapponese d'anteguerra (e qui si può anche intravvedere una sorta di rimpianto per il modello del padre, forma annientata dalla «liberazione» americana del dopoguerra) — insieme alla convinzione che in quel paesaggio l'uomo, in quanto *membro* di una comunità, riusciva (pur in mezzo

alle molte storture) ad avere fondamentalmente giustizia e a riconoscersi come valore. Komazawa, che per il modo tirannico di esercitare la sua autorità poteva riuscire odioso, tuttavia nel finale, di fronte al trionfo dei suoi avversari, appare una figura patetica di Don Quixote dell'industria, che pur credeva in buona fede a quel mondo umano di rapporti tra uomini. Mishima è moderno quando mette in luce i difetti di questo mondo, che per altro ormai non esiste più.

Altro aspetto premoderno rivela, in Mishima, il significato attribuito all'opera d'arte, da lui intesa alla stessa maniera di Kōda Rōhan[5], ossia come strumento di elevazione del singolo: l'arte consiste per l'artista in una missione, cui egli ha da essere completamente subordinato. A ciò allude l'immagine del *Kinkakuji* («Il padiglione d'oro», 1956), che, colla sua influenza terribile e soprannaturale, ha il potere di annientare l'individuo, il quale per difendersi è costretto a distruggere la sorgente dell'incantesimo. Significativo poi si dimostra, in tale prospettiva, il fatto che Mishima identifichi l'opera d'arte con tutto il retaggio culturale giapponese. Questo ideale dell'arte come missione e funzione viene riaffermato in un dramma del 1968, *Raiō no Tērasu* («La terrazza del re lebbroso»), che attinge i suoi elementi compositivi a un'antica leggenda cambogiana. Ad Angkor Wat, in Cambogia, esiste un tempio, il Bayon, la cui costruzione viene attribuita dalla fantasia popolare a un re lebbroso, a causa della statua di un nobile che lì si trova e che, per essere stata scolpita su materiale deperibile, il tempo ha corroso, rendendo la figura assai simile a quella di un malato di lebbra. Mishima considera la edificazione del tempio come la missione della vita del re. Il giorno in cui questi decide di dare inizio ai lavori appaiono i primi sintomi della malattia, che progredirà di pari passo con l'edificio, fino a farlo morire il giorno stesso in cui il tempio sarà compiuto. Solo allora il re comprenderà come il Bayon sia la rappresentazione e proiezione della sua stessa personalità. Opera d'arte e artista, insomma, si identificano nella teoria della cultura di Mishima.

L'attrazione (*amae*), infine, che Mishima sente per la figura dell'Imperatore (sino a farne il pilastro della propria estetica) vale ancora una volta a mettere in luce l'elemento premoderno nella cultura dello scrittore. Il *Tennō* viene visto come il centro della società giapponese tradizionale, il simbolo dell'unità di quel mondo patriarcale prebellico a cui egli guarda con nostalgica venerazione: il sigillo che custodisce l'integrità e l'integralità della Stirpe nipponica. L'esaltazione del *Tennō* è presente spesso e in vario modo, sino a raggiungere l'acme in *Eirei-no Koe* («La voce degli spiriti degli eroi», 1966), dove Mishima afferma la divinità dell'Imperatore anche a dispetto della volontà individuale di questi, accusando l'attuale imperatore di tradimento nei confronti del popolo giapponese.

In Mishima, però, gli aspetti più vistosi rimangono indubbiamente quelli antimoderni. Facendone una scarna classificazione, li si può articolare in tre punti: *a*) l'esaltazione del vigore e della bellezza fisica, e dello spirito primordiale ed eroico; *b*) l'esaltazione dei valori della razza, insiti nel *bushidō* e nello *Shintō*; *c*) la fede nel trascendente (tradizione buddhista e shintoista), chiaramente rilevabile come un filone 'mistico' che per-

corre, fin dalle prime composizioni, tutta la sua opera.

Riassumento questi cenni, si può affermare che appunto la multiformità dell'impegno culturale di Mishima ha fatto sì che questo si prestasse a contrastanti interpretazioni. Basti pensare a tal proposito alla varietà di posizioni che Mishima ha successivamente manifestato nel corso della sua precoce e intensa attività di letterato (neoromanticismo, autoconfessione, esistenzialismo, classicismo etc.). O più semplicemente alla collocazione politica che egli è andato assumendo a partire dal 1960, dopo aver abbandonato l'atteggiamento di polemico disimpegno e indifferenza verso l'ambiente politico e letterario del suo Paese — per volgersi a una ridefinizione dello 'stile' totale della cultura nipponica, movendo dalla ri-connessione dei segni riconoscitivi della sua armonia essenziale: il Crisantemo e la Spada.

---

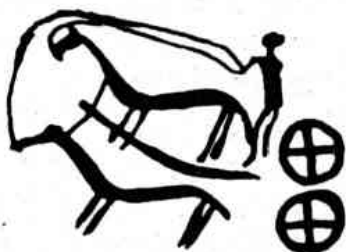
[*] G. Fino, *Mishima e la restaurazione della cultura integrale* (Padova 1980). Per la pregevole traduzione di Philippe Baillet, è di recente apparsa l'edizione francese di quest'opera, sotto il titolo *Mishima écrivain et guerrier* (Editions de la Maisnie, Paris 1983).

[1] Dottrina che si ispira al generale e filosofo cinese Wang-yang-ming (1472-1529), conosciuto in Giappone col nome di O-yo-mei. I caratteri principali del suo 'idealismo' consistono nell'intuizione attiva della realtà e in una sorta di nihilismo cosmico. Numerosi sono i punti di contatto di questa dottrina con lo zen e il bushidō.

[2] Tanizaki Jun'ichirō (1886-1965), uno dei massimi rappresentanti della letteratura giapponese moderna, è autore di numerosi romanzi a sfondo fortemente esteticheggiante e «decadentistico». È stato uno dei portabandiera della reazione agli eccessi del verismo e del naturalismo in letteratura. Le sue opere più famose sono *A kuma* («Il diavolo»), *Manji* («Swastika») e *Sasameyuki* («Neve sottile»). È noto inoltre per la traduzione in giapponese moderno del *Genji Monogatari* («I racconti di Genji, il Principe Splendente»).

[3] Ishihara Shintarō (1932) è stato particolarmente attivo negli anni Cinquanta. La sua opera più famosa è *Taiyō no Kisetsu* («La stagione del Sole» - 1955), che tratta in chiave di nihilismo attivo e 'solare' delle vicissitudini di un giovane pugile, costretto a vivera nel clima asfissiante del dopoguerra. Ishihara è stato considerato da molti il più degno erede di Mishima, al quale peraltro era legato da intima amicizia. Attualmente, messa da parte l'attività letteraria, si occupa di politica attiva ed è deputato nelle file del partito conservatore di maggioranza (PLD).

[4] Kawabata Yasunari (1899-1972) è uno dei massimi rappresentanti della letteratura giapponese moderna. È riuscito a fondere superbamente la sensibilità lirica e poetica della tradizione classica con il sentimento e la tematica dei tempi moderni. È inoltre l'unico autore giapponese che sia stato insignito del premio Nobel per la letteratura. Ha esercitato notevole influenza su Mishima, dal quale veniva rispettosamente chiamato «Maestro». Le sue opere più famose sono *Izu no Odoriko* («La ballerina di Izu» - 1926) e *Yukiguni* («Il Paese delle Nevi» - 1937). Ha commesso suicidio a distanza di pochi mesi dalla morte di Mishima.

[5] Kōda Rohan (1867-1947) è un noto romanziere dell'Epoca Meiji (1867-1915). Il mondo di Kōda Rohan appartiene alla più genuina tradizione culturale e religiosa del Giappone premoderno. Le opere più famose sono *Fūryū butsu* («Un Buddha alla moda») e *Gojū-no-tō* («la Pagoda a Cinque Piani»).

Roberto Rigon
Una proposta: Merezkvoskij

Un Lettore — e collaboratore delle edizioni Barbarossa — ci ha scritto esortandoci a pubblicare l'opera di Merezkovskij. La edizione di alcuni testi di questo scrittore russo (per esempio: La nascita degli Dei *— «Tutankamen in Creta») rientra nei nostri propositi — ma non nei nostri programmi immediati (occorre aggiungere che l''immediato', secondo il nostro ritmo di pubblicazione, si computa per anni, non per mesi?). È quindi auspicabile che qualche editrice dell''atollo', ai proponimenti faccia seguire i comportamenti con maggior coerenza di noi e ci offra in lettura alcuni scritti di Merezkovskij. Per ora, sottolineamo il suggerimento e pubblichiamo la notizia su M. trasmessaci dal Lettore, che compendia alcuni dati di solito ignorati sull'attività — che fu sincera e appassionata 'cerca' del divino — di questo Autore.*

* * *

Nell'àmbito dell'editoria di 'estrema destra' si è dato finora, giustamente, spazio e priorità a opere di diretto impegno ideologico o politico, per soddisfare due esigenze imprescindibili, di cultura politica e di natura finanziaria. Di cultura politica, in quanto fino alla metà degli anni '60 il militante nazional-popolare rimaneva in genere un 'sensitivo', senza alcuna base dottrinaria, legato più agli stati d'animo che all'intuizione e alla ricerca personale, e/o a una 'tradizione orale' trasmessagli dalla famiglia — e perciò limitata, il più delle volte, a una sorta di qualunquismo nostalgico (assai diffuso allora e oggi, al di là di qualsiasi riscontro di carattere politico o elettorale). Di qui la necessità di andare oltre i due o tre libri di Evola (più 'raccontati' che letti), l'immagine dell'Europa secondo Thiriart (così poco ortodossa...), il nome di Drieu La Rochelle (di cui nessuno riusciva a terminare *Gilles*). In questa incultura di base si inserì poi la nostra sconfitta generazionale del '68, che ebbe comunque il merito di imporre a tutti un ripensamento, un'analisi sulla inadeguatezza del retroterra culturale in cui di solito ci si muoveva. Dalle prime pubblicazioni per pochi intimi, al grande interesse culturale sviluppatosi con libri e riviste, ricerca ecologica, sociologica ed etologica, tutto ciò è cronaca di quest'ultimo decennio.

A questo punto s'aggancia il secondo ostacolo incontrato dall'editoria dell''estrema destra': quello finanziario. Dovendo rivolgersi a un preciso ambiente, per affidargli gli strumenti politici e culturali con cui operare, essa ha finito per rinchiudersi in un angolo, diffondendo il suo messaggio quasi sempre alle stesse persone. Il che, tradotto nei necessari termini commerciali, ha suscitato un ristagno nel mercato, frenando qualsiasi programmazione editoriale a lungo termine.

Da questo quadro pare si stia iniziando a uscire solo oggi, ovvero dopo che gli stessi portavoce del sistema hanno dovuto registrare e analizzare il 'curioso' fenomeno di una cultura 'diversa' — e differente anche da quella di stampo marxista o anarco-sessantottesco. A noi si impone quindi di

curare 'proposte assimilabili', destinate non solo ai Lettori già orientati come militanti, ma pure a quelle fasce societarie che possono diventare sensibili al nostro discorso — nell'ottica, appunto, e di ricerca del consenso politico-culturale e di espansione editoriale (sotto il profilo strutturale).

Interviene però anche un altro elemento, che a nostro avviso merita d'essere valutato. Nello stato di necessità in cui ci si trovava durante gli anni successivi alla contestazione giovanile, si è sovente omesso di considerare tutta una serie di gradi funzionali, destinati a favorire il progressivo compimento di una organica formazione politico-culturale.

Uno di questi gradi di avvicinamento è rappresentato a nostro parere dalla conoscenza dell'opera di Merezkovskij.

* * *

«E di nuovo, come nel primo giorno della creazione, l'azzurro del cielo è calmo: come se nel mondo non esistesse sofferenza, e nel cuore non vi fosse peccato. Io non ho bisogno d'amore e di gloria: nel silenzio dei campi mattutini respiro come respirano queste erbe...»

(da *Nirvana*, di D. Merezkovskij)

La più recente editoria italiana sembra essersi dimenticata di Dimitrij Sergeievic Merezkovskij (Pietroburgo 1866-Parigi 1941), che pure a metà degli anni '20 veniva considerato «il più celebre degli scrittori russi del nostro tempo»[1] — anche se già allora la cultura europea, abbagliata dagli scritti della rivoluzione sovietica, dimenticava la «cultura dispersa» dei Russi antibolscevichi, esuli o inghiottiti dall'arcipelago Gulag allora agli esordi. Tant'è vero che lo stesso Chuzeville aggiungeva: «[...] e fors'anche il più disconosciuto».

Attualmente, a parte il famoso «Giuliano l'Apostata» (*La morte degli Dei*) di recente ristampato, si possono reperire rarissime copie di «Leonardo» (*La resurrezione degli Dei*), mentre risulta introvabile il terzo volume di questa trilogia, il «Pietro e Alessio» (*L'Anticristo*). Egualmente introvabili gli altri scritti di M. pubblicati in Italia negli anni '30, fra i quali spicca il saggio sui santi Agostino, Paolo e Francesco.

Di certo si può dire che M. appaia uno scrittore inattuale, nell'Italia odierna, con quel suo misticismo fiammeggiante e il suo impegno sociale e politico antibolscevico. Impegno testimoniato dalla assidua collaborazione alla rivista in lingua russa *Sovremennyja Zapiski* (Annali contemporanei), negli anni dell'esilio parigino. I suoi pressanti e amari richiami ai contemporanei, espressi nelle lettere aperte a Wells, Nansen e Hauptmann, assumono ai nostri giorni valore profetico: «[...] occorre far presto, schiacciare subito il Regno della Belva che ha la sua tana tra le mura del Cremlino: tra pochi anni né la fede né le armi serviranno».

La letteratura fu comunque il suo interesse prevalente; nel solco mistico ed estetizzante di Dostojevskij e Solov'ev, egli si inserì con uno sforzo di rinnovamento che lo fece assurgere a massimo esponente della corrente mistica della prosa russa anteriore al 1917.

A poco a poco, partendo dalla poesia simbolista ispirata al poeta Nadson — e qui ricordiamo *Poemi*, del 1888 —, M. spostò i suoi interessi alla

critica letteraria, lasciando anche in questo campo pagine di grande valore. Citiamo tra queste opere: *Sulle cause della decadenza e le nuove tendenze della letteratura russa contemporanea* (1893), e sopra tutto *Tolstoj e Dostojevskij* (1901-1903), che segna pure la definitiva maturazione e l'inserimento di M. nel grande filone dostojevskiano di fine secolo, a cui apporterà un suo personalissimo contributo. A proposito dell'importanza della sua attività saggistica e in particolare dell'ultimo testo ricordato, V. Pozner ebbe a scrivere che esso rappresenta «senza dubbio il libro di Merezkovskij più profondo, più vivo, che segna una data nella storia della critica letteraria russa»[2].

M. venne così delineando una sua prospettiva metafisica, una sua visione degli eventi umani fondata sull'inevitabile avvento del Regnum, superiore armonia in cui si risolve l'eterna lotta tra Bene e Male attraverso la conciliazione degli estremi opposti — quando le due metà della verità, la cristiana e la pagana, saranno mature per integrarsi (anzi, per ricongiungersi). Dice il Kogan: «[...] La storia dell'umanità è da lui [M.] presentata quasi come il presentimento del Regno futuro che unirà il principio pagano a quello cristiano[...]», e più oltre: «[...] Egli apprezza nella storia soltanto quei momenti in cui questo presentimento del futuro si manifestò con forza particolare, quando in mezzo al paganesimo trionfante o al trionfante cristianesimo, cioè in mezzo al trionfo di una delle due metà della verità integrale, comparivano i cercatori, gli insoddisfatti, incapaci di scoprire la verità intera, ma al tempo stesso incapaci di appagarsi di una verità incompleta»[3]

Questo suo ricercare la verità totale, integrale, quindi assoluta — processo che se appare intriso di una tristezza tutta slava si rivela segnato pure da una costante aspirazione alla trascendenza — si traduce in un continuo confronto tra pensiero e azione letteraria. Le sue opere corrono di pari passo con la sua vita. Non è certo un caso che la trilogia sopra ricordata risulti contemporanea ai suoi viaggi a Roma e Costantinopoli: *La morte degli Dei* è del 1896, *La resurrezione degli Dei* del 1901, *L'Anticristo* del 1905. A cavallo di scritti e viaggi si pone la sua esperienza tra i *bogoiskatjeli* (cercatori di Dio), corrente che riunisce molti dei personaggi più noti della società russa del tempo (1900). Al suo fianco, nella direzione di questo movimento spiritualista e mistico, si colloca la poetessa Zinaida Kippius, che più tardi diverrà sua moglie e con la quale già ha condiviso le esperienze poetiche, al pari di Balmont, Brjusov e del più noto Sollogub.

È questo il suo periodo più lucido sotto il profilo intellettuale, in cui la forza espressiva del linguaggio raggiunge l'acme. (Chi abbia letto il «Giuliano» non potrà dimenticare lo slancio vivificante di numerose immagini disegnate da M. Solo per un esempio, ricordiamo la «fredda, bianca Afrodite Amadiomane, nata dalla spuma, non vergognosa in tutta la sua nudità», davanti a cui il futuro imperatore, ancora nelle vesti del monaco cristiano, l'animo macerato dal dubbio, si inchina, stordito dalla luce improvvisa che lo risveglia alla vita — è l'attimo del trionfo pagano).

La storia personale di M. e del suo Paese si avvicinano intanto alla svolta fatale: siamo negli anni della prima guerra mondiale. Un ordine esterior-

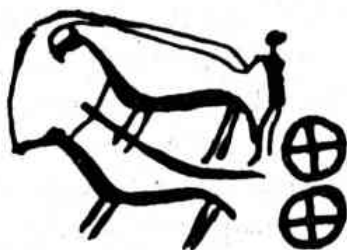
mente immutato e immutabile si dimostra in effetti corroso al suo interno, mentre sta per piombare sulla Santa Russia — la Russia dello Czar, della visione messianica dell'Impero, della «Terza Roma» — la mannaia della rivoluzione dei Soviet. La missione implicita nella scritta scolpita nel salone dello Tsarevic, «il sole conobbe il suo ponente, e fu notte», passa in altre mani — mani che ancor oggi, invertitone il significato, la agitano.

La sua opera ne risente, e tra il 1908 e il 1918 M. compone una seconda trilogia d'ispirazione russa: il dramma *Paolo I* e i romanzi *Alessandro I e i Decabristi* e *Il 14 dicembre*. Essi fanno da ponte alla terza trilogia nella quale, superati i momenti amari dei primi anni d'esilio, la sua penna riprende a essere lo strumento fervido della sua religiosità, della sua spiritualità inesausta — ma anche dei suoi tentativi di piegare uomini e avvenimenti per ricondurli più docili nel solco della sua visione profetica. Qui sta forse il suo limite, come sostiene il Prampolini: «[...] L'ideologo ricorse al romanzo per illustrare il proprio pensiero, e la creazione artistica ne soffrì almeno quanto presso certi scrittori, ai quali si rimproverano dominanti intendimenti sociali[...] In realtà, i quadri sono arbitrari, perché preconcetti, l'arte del narratore soggiace alle intenzione del teorico»[4].

È tra il 1925 e il 1928 che nascono: *Il segreto dei tre*, ambientato nell'Egitto faraonico, *La nascita degli Dei* (romanzo simbolicamente onnicomprensivo dell'opera di M., anche come tempo d'azione situato all'origine delle tre trilogie) e *Il Messia.*

Scrive sempre il Pozner, riassumendo il senso dell'impegno letterario di M.: «Dopo gli anni di un positivismo ricco di mediocrità e di tracotanza, il tono profetico di Merezkovskij, la sua erudizione e sopra tutto il suo interesse per i fenomeni della vita spirituale e religiosa, gli hanno assicurato uno dei primi posti nella sua generazione, facendone uno scrittore la cui importanza oltrepassa le frontiere di un Paese [...] Merezkovskij ha orientato l'attenzione di tutto un settore di intellettuali russi verso il dominio della religiosità e dell'etica [...], contribuendo in tal modo a riannodare le tradizioni letterarie russe abbandonate dopo la morte di Dostojevskij»[5].

---

[1] Jean Chuzeville, in *Dmitrij Merezkovskij - L'âme russe et nous*, Bossard, Paris 1922.
[2] Vladimir Pozner, in *Littérature russe*, Kra, Paris 1929.
[3] Piotr Kagan, introduzione a *L'Anticristo*, Slavia, Torino 1932.
[4] In *Storia universale della letteratura*, Utet, Torino 1960.
[5] *Op. cit.*

Enzo Del Giardino
Giuliano Augusto e la restaurazione dell'Impero - I

Non poteva mancare, in un compendio della nostra attività editoriale quale vuol essere questo numero di Risguardo *('summa totius Ar'??), uno scritto 'consacrato' a Giuliano Imperatore. Io non ho le doti fantastiche del narratore, né la profondità critica del saggista — che sono tra le virtù 'speculative' dell'artista, il quale ritrova pei suoi sentieri le cose, le attraversa coi suoi incanti e le trae a sé foggiandole in parole. In fondo, sono solo un artigiano devoto che pratica la sua devozione* anche *scrivendo — e nello scrivere manifesta le angustie implicite in quel nesso di dipendenza che avvolge la sottomissione spontanea del devoto... Così, curando alcuni anni fa la versione di* Contro i galilei, *di Giuliano Augusto, ho 'detto le devozioni' in onore di questa straordinaria figura di Imperatore, della stessa razza aurea dei reggitori-philosophoi di cui ci parla Platone. Ma se possedessi, per esempio, le virtù suggestive di narratore e le acute doti di saggista dimostrate da Ivan Morris nella splendida opera* La nobiltà della sconfitta, *avrei dedicato (proprio nel senso liturgico-pagano del verbo) un libro appassionato come il suo alla sola* dramatis persona *di Giuliano (Lo avrei scritto anche disponendo soltanto della vivacità figurativa di Gore Vidal...[*]). Non possedendole affatto, queste qualità, posso però esortare — e la pubblicazione dello scritto seguente vale appunto a persuadere della sincerità del mio desiderio — qualcuno tra i Lettori di Ar a votarsi alla ricerca intorno alla 'missione' di Giuliano. Un sacerdote ormai esiliato 'in partibus infidelium', si potrebbe definire questo sovrano-teurgo, già in un certo senso decaduto a 'missionario' di un divino che, sottraendosi al mondo temporale degli uomini per occultarsi nel cosmo intemporale delle 'essenze', rendeva compiuta nella sua epoca la eclissi spirituale del* Sol invictus. *Meditare il 'mistero' di Giuliano significa, nella nostra epoca, stabilire una sorta di contatto teurgico con il suo Dèmone, tracciare ritualmente i segni di 'scongiurazione', per costringere ad allontanarsi da noi quelle forze maligne che, interponendosi tra Terra e Sole — la sede degli uomini e l''universo' degli Dei — ne hanno suscitato rispettivamente la scomparsa e l'oscuramento.*

* * *

Le riforme amministrative

Il valore emblematico della figura di Giuliano Augusto e l'importanza del suo sfortunato tentativo di restaurazione politico-religiosa non hanno certo bisogno di venire sottolineati. Ciò vale particolarmente all'interno di un ambiente umano, culturale ed editoriale da sempre attento al significato dell'azione, svolta dal grande Imperatore, di restaurazione dei fondamenti spirituali del mondo classico minacciati dall'espansione dell'egualitarismo cristiano.

Questo interesse per il paganesimo del IV secolo, testimoniato dalla pubblicazione di vari testi di Giuliano e di personaggi a lui vicini, non ha motivazioni di carattere erudito. Al fondo, vi agisce invece il desiderio di riscoprire, di là dalle contingenze storiche, il significato autentico di una lunga battaglia che fu combattuta per la sopravvivenza non tanto di un determinato ordinamento sociale, quanto di un ben preciso sistema di valori, di una visione dell'Uomo e del Sacro alla quale è possibile ancora oggi far riferimento, se si vuole indicare una via di uscita e una risposta efficaci e radicali alla crisi che investe totalmente la società moderna.

In questa sede, tralasciando di prendere in esame il tema fondamentale dell'azione di governo di Giuliano, cioè la sua politica in campo religioso, ci occuperemo esclusivamente di alcune delle sue più importanti riforme amministrative e finanziarie: un argomento questo di solito poco noto, un aspetto ritenuto a torto secondario nel contesto del grandioso progetto politico-culturale a cui Giuliano dedicò ogni energia nei venti mesi del suo regno.

A un'attenta osservazione, però, l'attività dell'Augusto in questo settore si rivela indubbiamente interessante. Lungi dal ridursi infatti a un insieme più o meno sistematico di provvedimenti volti a reperire a ogni costo i fondi necessari al funzionamento della malconcia struttura dello Stato, la legislazione di Giuliano in questo campo appare piuttosto come il complemento e il supporto materiale indispensabile dell'azione dell'Imperatore nell'ambito politico-religioso: ambedue quindi elementi sostanziali e insostituibili di un unico ma articolato piano di restaurazione dell'Impero.

Per comprendere appieno la logica a cui Giuliano si ispirò nelle sue riforme delle strutture interne dello Stato, è necessario naturalmente precisare quali fossero le caratteristiche fondamentali di tali strutture e soprattutto quale evoluzione avessero subito nel corso dei secoli.

Per due secoli, da Augusto fino a M. Aurelio, lo Stato romano fu in sostanza «un'associazione di città-stato autonome ma non indipendenti, tenute unite da rapporti permanenti, di vario tipo, con la città-stato dominatrice e sovrana, Roma [...] a tutte si richiedeva di occuparsi direttamente delle proprie faccende locali e di non pretendere più di un minimum di sovrintendenza e di intervento da parte delle autorità imperiali»[1]. La burocrazia imperiale, non ancora ipertrofica e opprimente come nei periodi successivi, si limitava in sostanza a svolgere quei compiti che erano al di fuori della portata dei magistrati delle varie città-stato, eletti ogni anno e non retribuiti.

Questi ultimi, assieme ai *decurioni* (membri dei vari Senati cittadini), non solo dovevano provvedere all'autogoverno locale, ma anche rappresentare l'Impero dal punto di vista amministrativo: era quindi loro incombenza riscuotere le imposte (comunali e statali), garantire l'alloggio e il mantenimento delle truppe eventualmente acquartierate nella zona, ecc. Magistrati locali e «consiglieri comunali» erano normalmente scelti nell'àmbito delle classi agiate dei vari centri: un uso questo giustificato dal fatto che essi erano tenuti a rispondere con i loro beni della regolare riscossione delle tasse imperiali.

Questa struttura di governo decentrata, che aveva il pregio di richiedere un impegno minimo da parte del potere centrale e di promuovere la partecipazione attiva dei ceti dirigenti locali al buon funzionamento della macchina statale, cominciò a dare segni di decadenza sul finire del II secolo d.C.

Con la crisi del III secolo si delineò chiaramente il progressivo ridimensionamento di quell'egemonia secolare che le città avevano esercitato nel mondo antico. L'anarchia militare, l'instabilità politica, la difficile congiuntura economica, l'avversione spesso violenta dimostrata dalle plebi rurali[2], colpirono duramente i ceti dirigenti dei centri urbani, che oltre tutto non trovarono certo nel potere centrale un valido sostegno nell'assolvimento della loro difficile funzione.

Pressati dalle crescenti necessità finanziarie (specie per il bilancio militare), gli imperatori del III secolo e della prima metà del IV accentuarono sempre più l'imposizione fiscale, che divenne a un certo punto così oppressiva da costringere non pochi sudditi romani a rifugiarsi presso i Barbari per sottrarsi a questa vera e propria persecuzione.

Strumento idoneo per un simile regime di «terrorismo fiscale» fu un apparato burocratico rapace, capillare e mastodontico (specie da Diocleziano e Costantino in poi), che si dimostrò presto costosissimo per i contribuenti e fu sovente guidato da funzionari giunti ai vertici grazie a favoritismi e tutt'altro che immuni dalla corruzione. Ovviamente, per effetto dell'invadenza della burocrazia statale, le autonomie decisionali delle varie città andarono progressivamente riducendosi: rimase per di più, a carico delle classi dirigenti dei centri urbani, l'obbligo di provvedere in loco alla riscossione delle imposte imperiali e di adempiere vari altri gravosi incarichi, con il rischio (ormai divenuto certezza) di dover soddisfare con i propri beni personali le fameliche esigenze del fisco.

Ridotti in pratica alla funzione di impiegati statali, carichi di costosi doveri e privi di potere reale nell'ambito locale, i decurioni (o *curiali*) cercarono naturalmente di sottrarsi in ogni modo ai loro poco gratificanti incarichi; il governo dal canto suo si sforzò al contrario di impedire questa vera e propria «fuga», che metteva in forse la residua efficienza del suo apparato amministrativo. Si terminò quindi un continuo alternarsi di pressioni e di elusioni, al termine del quale il potere centrale rese obbligatori ed ereditari gli incarichi curiali: i singoli decurioni cercarono allora di «salvarsi» entrando in qualcuna delle categorie alle quali era concessa per legge l'esenzione dall'obbligo di far parte delle curie.

Tali gruppi privilegiati erano, da Costantino in poi, soprattutto due: la burocrazia imperiale di alto e medio livello e il clero cristiano, che già sùbito dopo l'editto di Milano (313 d.C.) aveva cominciato ad accumulare onori e immunità di ogni genere. L'Impero si riempì ben presto di chierici la cui vocazione era tutt'altro che salda e disinteressata.

* * *

Questa era la situazione che Giuliano dovette affrontare quando salì al trono nel 361.

I mali che affliggevano la struttura amministrativa e finanziaria del-

l'Impero non potevano essere facilmente eliminati, tanto più in un arco di tempo ristretto, quale fu purtroppo quello del governo di Giuliano. In tale periodo, inoltre, l'Augusto fu impegnato nella preparazione della guerra contro la Persia e ancor più nell'attuazione della sua politica in campo religioso.

Tuttavia i provvedimenti presi in campo amministrativo e finanziario da Giuliano, coadiuvato da collaboratori di alto livello fra cui spiccò Secundo Saluzio, risposero indubbiamente a un piano generale e organico di riforma dell'intera struttura dello Stato, a un progetto insomma che, affrontando radicalmente *anche in questo settore* i mali dell'Impero, tendeva a *restaurare* i presupposti fondamentali su cui si era retta la civiltà antica.

Prendendo in esame la legislazione giulianea possiamo individuare tre obiettivi fondamentali, chiaramente perseguiti: epurazione e riforma dell'apparato burocratico, eliminazione delle spese superflue e alleggerimento della pressione fiscale, azione di rivalutazione e di sostegno del ruolo delle città nell'àmbito dell'Impero. Tre obiettivi solo in una certa misura distinti, in quanto il raggiungimento dell'uno era sovente condizione indispensabile del conseguimento dell'altro e viceversa.

* * *

Un sovrano animato da una profonda volontà di cambiamento come Giuliano doveva poter contare su un apparato burocratico efficiente e soprattutto fedele, ben disposto ad assecondare l'azione dell'Imperatore. Fu senza dubbio questo uno dei motivi più importanti che spinsero l'Augusto a istituire il famoso 'tribunale speciale' di Calcedonia, incaricato di perseguire alcuni fra i più alti esponenti della corte di Costanzo, predecessore di Giuliano. Si trattava per lo più, come nel caso di Eusebio e di Fiorenzo, di vere e proprie «anime dannate» del defunto sovrano, ispiratori o esecutori delle sue più funeste decisioni: oltre tutto alcuni di questi figuri non avevano mai disdegnato di arricchirsi illecitamente a spese delle casse imperiali o dei malcapitati sudditi. Le condanne emesse nei confronti di questi personaggi e la loro sostituzione, ai vertici dell'apparato statale, con dignitari vicini a Giuliano furono quindi accolte in generale con soddisfazione: rimasero naturalmente in posizioni altolocate numerosi funzionari e militari legati al passato regime, ma non troppo compromessi e insostituibili o per le loro capacità o per ragioni di opportunità politica.

A un grado più basso della gerarchia burocratica il nuovo Imperatore si adoperò energicamente per smantellare l'oppressivo (e costosissimo) apparato di repressione interna, fin troppo fiorente sotto Costanzo. Strumenti e spie del sospettosissimo servizio segreto imperiale erano stati soprattutto i *notai* e gli *agentes in rebus*. All'origine i primi erano semplici impiegati nelle segreterie imperiali e i secondi corrieri o ispettori delle poste di Stato, ma in seguito si erano moltiplicati di numero in maniera abnorme, trasformandosi soprattutto in poliziotti e delatori, sempre pronti a inventare inesistenti complotti contro Costanzo e a «tessere indissolubili nodi di calunnie»[3] ai danni delle vittime designate. Giuliano si affrettò a

ridimensionare notevolmente il numero di questi impiegati, riconducendoli al loro compito originario. Altri provvedimenti tesero a razionalizzare e regolarizzare il funzionamento dell'apparato burocratico, evitando abusi e favoritismi, sino allora fin troppo frequenti.

* * *

Le spese statali superflue, al momento dell'ascesa al trono di Giuliano, non erano certo poche, però quelle ritenute a torto o a ragione indispensabili erano già più che sufficienti per rappresentare un peso sovente intollerabile per i contribuenti.

Bisognoso com'era di fondi sia per l'ordinaria amministrazione sia per l'allestimento della campagna persiana, l'Augusto non poté operare la drastica riduzione dei tributi che era nelle sue aspirazioni: riuscì tuttavia a razionalizzare il sistema fiscale e a eliminare alcune palesi ingiustizie.

Già da Cesare, in Gallia, egli si era reso conto di come non fosse necessario, per soddisfare le esigenze dello Stato, imporre ai sudditi pesanti imposte straordinarie: bastava invece pretendere il regolare pagamento delle tasse ordinarie da tutti, specialmente dai più ricchi, che troppo spesso «evadevano», beneficiando poi delle frequenti amnistie fiscali. Proprio nel periodo in cui reggeva le provincie galliche si scontrò con Fiorenzo, prefetto di Costanzo, che voleva imporre agli stremati sudditi galli nuove tasse: Giuliano riuscì a dimostrare che tali carichi straordinari non erano affatto necessari, anzi, frenando la corruzione dei maggiorenti che spesso si arricchivano a spese dei contribuenti, poté ridurre l'imposta più gravosa, la *capitatio*, da 25 a 7 pezzi d'oro a persona, senza che il bilancio statale ne risentisse seriamente.

Salito al trono, il nuovo Augusto rifiutò innanzi tutto l'*aurum coronarium*, un balzello straordinario che le città dovevano pagare per l'elezione del nuovo imperatore. Per impedire poi che gli alti funzionari spremessero il popolo a sua insaputa, tolse subito ai prefetti del pretorio il diritto di imporre tasse straordinarie, senza l'esplicito consenso imperiale: tale genere di abusi fu naturalmente impedito anche ai governatori provinciali.

Sgravi non indifferenti furono concessi inoltre a varie regioni dell'Impero, come l'Africa, la Tracia e la Dalmazia, colpita da una pesante contribuzione di cavalli. Il sovrano tuttavia preferì evitare indulti generali che lo avrebbero costretto, dato il bisogno di fondi, a imporre nuove tasse, cacciandolo così in un circolo vizioso.

Se non poté alleggerire troppo la pressione fiscale a causa della difficile situazione, Giuliano riuscì comunque a eliminare in larga misura le spese superflue.

La corte imperiale, ereditata da Costanzo, pullulava di parassiti di ogni tipo, eunuchi, ciambellani, camerieri, tesorieri, coppieri, barbieri, cuochi, ballerini ecc... che tutti insieme costituivano l'abituale e sfarzoso contorno del defunto sovrano, simile in ciò a un despota orientale: ognuno di questi cortigiani veniva ovviamente compensato ben al di là dei propri meriti e della propria utilità. Lo constatò ben presto lo stesso Giuliano che non esitò a licenziare in massa tutta questa genìa, mantenendo alle proprie dipendenze pochi servitori, bastanti per le sue modeste esigenze personali.

Un altro campo in cui all'Imperatore fu possibile effettuare sostanziosi risparmi fu quello delle spese per il *cursus publicus*, ovvero il sistema (costosissimo ma indispensabile) di posta e trasporti imperiali. Troppi «portoghesi» avevano acquisito il diritto di viaggiare gratis a carico del *cursus*, fra costoro in prima fila erano i vescovi cristiani, sempre in movimento da un centro a un altro per seguire gli innumerevoli e inconcludenti *concili* in cui si scagliavano reciprocamente pesantissimi anatemi in nome, a seconda delle fazioni, della divinità o non divinità del Cristo. Altri privilegiati erano poi tutti coloro che riuscivano a farsi rilasciare dagli alti funzionari, fin troppo generosi in materia, permessi di trasporto gratuito. Il risultato di questo andazzo fu naturalmente che il meccanismo postale diventò via via più costoso e sempre meno in grado di rispondere alle crescenti esigenze degli utenti (molti dei quali, oltre tutto, viaggiavano con numeroso sèguito).

Poco disposto a favorire il clero cristiano, Giuliano si affrettò a revocare i privilegi dei vescovi, ridusse poi drasticamente i permessi a disposizione dei governatori e dei prefetti per le loro esigenze... e per quelle dei loro raccomandati. L'efficienza e l'economicità del servizio ne guadagnarono molto, gli addetti, non più 'stressati', poterono riprendere ad addestrare in santa pace i loro cavalli...

* * *

Scopo fondamentale dell'Augusto fu il riassetto e la rivitalizzazione dei centri urbani, da troppo tempo in decadenza. L'obiettivo più evidente e immediato del sovrano era di restituire ai magistrati e ai consigli cittadini l'importanza che un tempo avevano avuto nella struttura amministrativa dell'Impero: anche la tendenza a ridurre le dimensioni e le competenze dell'apparato burocratico statale era suscitata dal desiderio di riallargare gli spazi concessi all'iniziativa delle autorità locali, la cui funzione veniva così rivalutata.

Al fondo, agiva quindi una ben precisa intenzione di *restaurare* gradualmente una situazione ben antecedente all'epoca di Giuliano, di ricostituire cioè il sistema amministrativo decentralizzato che aveva consentito il buon funzionamento dell'Impero fino al termine del regno di M. Aurelio, il sovrano forse più ammirato da Giuliano. In questa prospettiva, la legislazione dell'Augusto fu principalmente indirizzata al sostegno delle traballanti municipalità e dei loro ceti dirigenti.

Già il 13 marzo 362 Giuliano, con una serie di editti, restituì ai centri urbani le terre e gli altri possedimenti, già di loro proprietà, che erano stati confiscati a favore dello Stato o della Chiesa in epoca costantiniana. Gli amministratori comunali riebbero anche il diritto, precedentemente soppresso, di imporre gabelle locali, le cui entrate risultavano indispensabili per raddrizzare i bilanci municipali. Successivamente, sempre allo scopo di aiutare le città, l'Imperatore trasferì dai municipi ai *possessores* (propetari terrieri) l'obbligo di provvedere alle spese per la munizione delle vie (*de itinere muniendo*).

Questi e altri provvedimenti (condoni di vecchi debiti; aiuti alle città in difficoltà; donazioni di ogni genere) tesero sostanzialmente a risollevare le

finanze dei vari municipi dalla crisi ormai cronica in cui si trovavano. Altre e non meno importanti disposizioni mirarono invece a ricostituire e a rivitalizzare, spronandole ai loro compiti, le classi dirigenti civiche, i curiali.

Naturalmente i «furbi» inseritisi nel clero cristiano e nella burocrazia imperiale, per evitare gli obblighi curiali, furono subito privati del loro ingiusto privilegio e costretti così a contribuire alle spese delle comunità: solo poche categorie, numericamente esigue, mantennero il diritto all'esonero.

Eliminata in tal modo la possibilità di esenzione, Giuliano provvide poi ad allargare la base dei decurioni per alleggerire le spese che gravavano sui singoli membri delle curie: fu così che non pochi ricchi mercanti e «industriali» furono immessi nei consigli comunali per condividere gli oneri e gli onori delle famiglie patrizie cittadine.

A tutti i curiali, vecchi e nuovi, Giuliano manifestò il proprio apprezzamento e ricordò le pubbliche responsabilità, sottolineando l'importanza del loro ruolo per il buon funzionamento dello Stato. Questo particolare riguardo verso i curiali non gli impedì naturalmente di schierarsi contro di loro, a difesa degli interessi dei cittadini più poveri (gli *humiliores*), quando lo ritenne opportuno per il bene dello Stato.

* * *

Il continuo interesse di Giuliano per le sorti e il benessere delle città dell'Impero è dimostrato anche dalle lettere che inviò, spesso con tono di grande deferenza, ai rappresentanti di vari centri urbani. Alle città stesse, considerate «come esseri dotati di un'anima e di una propria personalità»[4] egli scrisse più volte per manifestare i propri sentimenti o spiegare le sue decisioni politiche. «Rivolgendo loro promesse di aiuti, congratulazioni o anche nel caso rimproveri, anche quando si lamenta di loro, egli le tratta come amiche la cui simpatia gli è necessaria e le cui infedeltà lo fanno soffrire»[5].

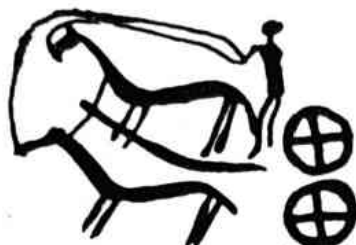
Sulle città, come abbiamo visto, Giuliano intese far leva per attuare la ristrutturazione e il decentramento dell'Impero, ma anche per realizzare un obiettivo ben più ambizioso e per lui più importante, la difesa della civiltà classica.

Nel sistema di vita greco-romano la cultura e la religione erano infatti — e l'Imperatore se ne rendeva perfettamente conto — strettamente connesse con la città-stato, istituzione politica dotata se non sempre di totale indipendenza, certo di larga autonomia. Con la decadenza dei centri urbani dunque e il contemporaneo svilimento delle forme di autogoverno cittadino, la Romanità e l'Ellenismo, già indeboliti da «inquinamenti» razziali ed «ideologici», rischiavano di perdere anche la struttura politico-sociale all'interno della quale avevano potuto armonicamente svilupparsi.

Questo cercando appunto di impedire, Giuliano si batté nel contempo in difesa di un sistema di princìpî religiosi e culturali e di un tipo specifico di comunità umana, la città-stato (pur inserita nel più vasto àmbito dell'Impero), che a tale sistema appariva allora indissolubilmente legata. Gli

Dei pietosi gli risparmiarono di assistere al definitivo tramonto del suo mondo.

---

[*] Gore Vidal, *Giuliano*, Rizzoli, Milano 1976.
[1] Arnold J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, PBE, Torino 1967, pp. 188-189.
[2] Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Nuova Italia, Firenze 1976.
[3] Si guardi a questo proposito Ammiano Marcellino.
[4] P. Athanassiadi-Fowden, *L'imperatore Giuliano*, Rizzoli, Milano 1984, p. 121.
[5] J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1965, p. 241.

Alessandra Colla
Una 'martire' pagana: Ipazia

«Se la memoria di Ipazia rimane, tra tutte le memorie umane, una delle più venerate[...], non dipende solo dal fatto che la fedeltà nella sventura[...] è forse lo spettacolo più bello che un'umanità nobile abbia mai offerto[...] Ciò che in Ipazia ammiriamo, onoriamo e amiamo è questo miracolo di fedeltà[...]: il fatto che un'anima sia rimasta in armonia così perfetta con l'anima platonica e la sua discendente, l'anima plotiniana, e in generale con l'anima ellenica, con l'anima della sua razza, con l'anima del suo maestro, con l'anima di suo padre. Il fatto che in quest'armonia così profonda e intima Ipazia sia rimasta sino alla morte e durante la morte[...] — mentre tutto un mondo, mentre il mondo intero crollava, frantumandosi per tutta la vita temporale dell'universo e forse per l'eternità». — Sono queste parole del cattolico Péguy (*) a 'presentare' il seguente studio su Ipazia. Esso è stato curato da una nostra camerata (e mia amica) che, saputo dell'attrazione esercitata su di me dall''immagine' di Ipazia, ha voluto vagliare scrupolosamente le fonti e i riferimenti relativi a questa nobilissima figura tra i 'paganorum ultimi' — e farmene dono. Un dono davvero straordinario (in tutti i sensi), che considero (siccome nella zuffa tra la mia vanità e la modestia quest'ultima soccombe sempre) quasi un «dono militare», come la decorazione che i Romani assegnavano ai veterani — e che va quindi diviso con quanti, avendo partecipato alle 'campagne' di questi anni, formano il sèguito di Ar. [(*) Charles Péguy, «De la situation faite à l'histoire et à la sociologie et de la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne» — in Oeuvres en prose 1898-1908, *Paris 1959, pp. 1110-11*].

* * *

Da *Historia ecclesiastica Philostorgii*, VIII - 9 [a]

Costui [Filostorgio] dice che Ipazia figlia di Teone era stata istruita dal padre nelle scienze matematiche; e tuttavia era divenuta assai più erudita del proprio maestro, sopra tutto riguardo all'arte di osservare le stelle, e insegnava a molti le scienze matematiche. Ma quest'empio [Filostorgio] dice pure che sotto il regno di Teodosio il Giovane quella femmina venisse fatta a pezzi dai sacerdoti del culto omusiano.

Da *Historia ecclesiastica Philostorgii*, VIII - 9 [b]

La filosofa Ipazia: Filostorgio dice che Ipazia, figlia di Teone, fu istruita dal padre nelle discipline matematiche, ma che divenne di gran lunga più erudita del suo maestro, sopra tutto in astronomia, e che insegnò a molti le discipline matematiche. Tuttavia questo empio [Filostorgio] afferma che sotto il principato di Teodosio il Giovane costei fosse fatta a pezzi dagli omusiani.

Da *Historia ecclesiastica tripartita* - Cassiodori Epiphanii: XI - 12, 1/5

1 12. Vi era allora in Alessandria una donna di nome Ipazia, figlia del filosofo Teone e tanto colta da emergere tra i filosofi suoi contemporanei, e da ricevere proprio lei la successione nella scuola platonica derivata da Plotino, così da tenere ella stessa tutte le lezioni filosofiche. Per questo motivo tutti accorrevano a lei a causa della sua autentica fedeltà professata nei confronti dell'antica dottrina.

2 Infatti ella si prestava di buon grado anche a contraddittori e dispute senza alcun imbarazzo, anzi, si mostrava anche in mezzo agli uomini, ma con tale riservatezza che tutti la stimavano e la rispettavano per la sua castità e integrità di costumi.

3 Fu allora, dunque, che divampò l'invidia contro questa donna. Infatti, poiché frequentemente si incontrava con Oreste, la popolazione ecclesiastica le si sollevò contro, poiché sembrava che lei stessa l'avesse dissuaso dall'intrattenere rapporti di amicizia col vescovo.

---

[*] La *Historia ecclesiastica Philostorgii* è contenuta nella monumentale *Patrologia graeca*, curata dall'abate francese Jacques-Paul Migne in due edizioni: una col testo greco e la traduzione latina (in 166 volumi), di cui ci si è serviti nel presente saggio; e una con la sola traduzione latina (in 85 volumi). Per amore di completezza e nel rispetto obiettivo dell'informazione storica si è inteso qui riportare sia la traduzione del testo greco [a], sia quella del testo latino [b]: come il Lettore può notare, emergono dalla comparazione dei testi tradotti leggere sfumature, per lo più lessicali. Del resto la formula «questo empio» rilevabile in entrambe le lezioni indica chiaramente che non si tratta qui dell'originale storia ecclesiastica di Filostorgio, bensì di una registrazione effettuata probabilmente in epoca posteriore (non sappiamo di quanto) alla stesura personale di Filostorgio stesso: inevitabili, quindi, distorsioni e travisamenti, anche impercettibili seppure forse intenzionali, del testo originariamente stilato dall'autore. Si ribadisce qui la volontà di offrire al Lettore, laddove sia possibile, l'opportunità di accedere direttamente alle fonti o, quanto meno, di riferirvisi con la massima precisione e imparzialità.

Sulla *Historia ecclesiastica tripartita*, si veda la nota 5, p. 303.

4 Per questo motivo alcuni uomini travolti da un acerrimo odio, e a capo dei quali era un lettore[1] un certo Pietro, avendo ordito una congiura, spiarono la donna mentre tornava a casa e, fattala scendere a forza dalla carrozza, la trascinarono alla chiesa, che è chiamata di Cesare, e là, spogliatala delle vesti, la lapidarono. In seguito, dopo averla letteralmente fatta a pezzi, ne bruciarono i resti.

5 Questo fatto attirò non poco livore nei confronti di Cirillo e della chiesa di Alessandria; infatti è noto che stragi e violenze sono aliene dai Cristiani. Questi avvenimenti dunque accaddero nel quarto anno dell'episcopato di Cirillo, sotto il decimo anno di regno di Onorio e il sesto di Teodosio, nel mese di marzo, nei giorni precedenti la Pasqua.

[1] Titolo ecclesiastico indicante, nella Chiesa latina, il chierico che ha ricevuto il secondo degli ordini minori.

IPAZIA[*]

Al tramonto delle potenze che dominano la terra,
Quando i culti degli Dèi, franati sotto i secoli,
Riprendono il sentiero solitario dell'oblio
E guardano crollare i loro altari infranti;

Quando la foglia errante della quercia d'Ellade
Cancella la traccia dei sacri vestiboli abbandonati
E oltre i mari, ove regna l'ombra profonda,
Lo spirito umano naviga verso un più giovane sole;

Sempre, abbracciando il destino degli Dèi vinti,
Un grande cuore li difende dalla sorte avversa:
L'alba dei nuovi giorni lo ferisce e lo oltraggia,
Ma esso insegue all'orizzonte l'astro che illuminò i suoi avi.

In attesa che nasca un secolo diverso per un destino migliore,
Esso si allontana senza rimorsi da un mondo estenuato:
Fedele al sogno radioso in cui fiorì la sua giovinezza,
Sente trasalire le ceneri dei morti.

I saggi, gli eroi si levano pieni di vita!
I poeti in coro sussurrano i loro nomi armoniosi;
E l'Olimpo ideale, che un sacro canto evòca,
Si asside sull'avorio nei bianchi Partenoni[1].

O vergine, tu che, con un lembo della tua veste devota
Ricopristi l'augusto sepolcro in cui riposavano i tuoi Dèi,
Sacerdotessa armoniosa del loro culto scomparso,
Tu sei l'ultimo e limpido raggio disceso dai loro cieli!

---

[*] Ne è l'autore Charles-Marie-René Leconte de Lisle (1818-1894). Poeta e frequentatore degli ambienti fourieristi, dopo le delusioni politiche del 1851 (l'anno del colpo di stato bonapartista) abbandonò ogni velleità in tal senso per dedicarsi esclusivamente alla poesia antica. La sua casa divenne il punto di ritrovo dei futuri parnassiani: già dal 1850, del resto, egli si era dato alla traduzione di Omero, Esiodo, Eschilo, Sofocle, Euripide, Anacreonte, Teocrito, Orazio. Dal punto di vista estetico, come reazione al romanticismo Leconte de Lisle volle porre un freno agli sfoghi disordinati dell'individualismo irrazionale tipicamente romantico, esigendo una severa impersonalità: la prima edizione dei suoi *Poèmes antiques* (1852) — ai quali appartengono l'*Ipazia* e l'*Ipazia e Cirillo* qui riportati — contiene già *in nuce* il credo letterario dei parnassiani, con la poetica dell'arte per l'arte e la fede in una forma plastica il più possibile evidente e perfetta. In quest'opera, l'Autore si propone di rievocare, attraverso il richiamo ad antichi miti e l'impiego di quadri espressivi di vasto respiro, i diversi momenti della civiltà greca che per il poeta assomma il doppio perfetto ideale di bellezza e saggezza. Correlativamente radicale è l'avversione al cristianesimo, a cui Leconte de Lisle contrappone il paganesimo, religione della bellezza e della sapienza.

Io ti venero e onoro, o nobile vergine!
Quando la tempesta sconvolse il mondo dei tuoi padri,
Tu seguisti in esilio quel sublime Edipo[2],
E lo circondasti di un amore eterno.

Pallida, in piedi, sotto i sacri colonnati
Che la plebe ingrata abbandonava,
Sibilla incatenata ai tripodi profetici,
Gli Immortali traditi palpitavano nel tuo seno.

Tu li vedevi passare nella nube di fiamma!
Essi ti nutrivano ancora di sapienza e d'amore;
E la terra, affascinata dal tuo sogno, ascoltava
L'Ape attica cantare fra le tue labbra d'oro[3].

Come un giovane loto che cresce sotto l'occhio dei saggi,
Fiore di loro eloquenza e di loro rettitudine.
Attraverso la tua bellezza il tuo genio splendeva,
Rendendo meno cupa la notte delle epoche passate!

Il solenne insegnamento dei valori eterni
Si effondeva dalle tue labbra in fondo ai cuori incantati;
E i Galilei che sognavano ali per te
Dimenticavano il loro Dio morto per i tuo diletti Dèi.

Ma il secolo trascinava con sé questi animi riottosi
Che un legame troppo fragile incatenava ai tuoi passi,
E tu li vedevi fuggire verso le terre promesse;
Ma tu, che sapevi tutto, tu non li seguivi!

Che t'importava, o vergine, di simile delirio?
Non eri forse già padrona di quell'ideale tanto vagheggiato?
Lo sai! i tuoi sguardi sagaci leggevano a fondo in quei cuori agitati,
E gli Dèi benevoli non ti avevano nascosto nulla.

O saggia fanciulla, così pura tra le tue sorelle mortali!
O nobile fronte, senza macchia tra le fronti sacre!
Quale anima aveva cantato su labbra più belle,
Ardendo più limpida in occhi ispirati?

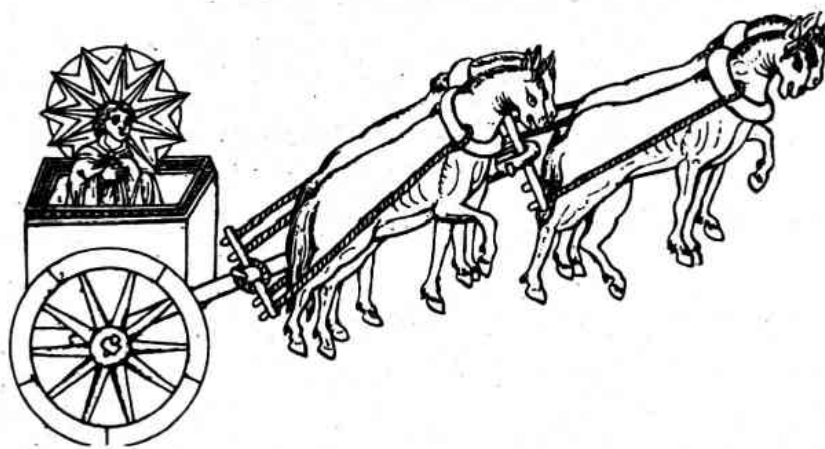
Senza sfiorare mai la tua veste immacolata,
Le lordure del secolo hanno rispettato le tue mani:
Tu camminavi, gli occhi rivolti alla Vita delle stelle,
Ignara dei mali e dei crimini umani.

Il vile Galileo t'ha colpita e maledetta,
Ma tu cadesti più grande! E ora — ah, sventura! —
Lo spirito di Platone e il corpo di Afrodite
Si sono involati per sempre verso i bei cieli d'Ellade!

Dormi, o candida vittima, nel profondo dell'anima nostra,
Avvolta nel tuo velo di vergine e coronata di loto;
Dormi! l'impura laidezza regna ora nel mondo,
E noi abbiamo smarrito il cammino di Paro.

Gli Dèi sono in polvere e la terra è muta:
Niente parlerà più nel tuo cielo abbandonato.
Dormi! ma, vivente in lui, canta al cuore del poeta
L'inno melodioso della divina Bellezza!

Ella sola sopravvive, immutabile, eterna.
La morte può disperdere gli universi vacillanti,
Ma la Bellezza risplende, e tutto rinasce in lei,
E i mondi ancora ruotano sotto i suoi bianchi piedi!

---

[1] «E l'Olimpo ideale...»: nel senso che il consesso degli 'Dèi' si converte nel complesso delle 'Idee', nell'ordine dei simboli che ciascuna divinità manifesta, 'fissa', incarna.

[2] Allusione alla mitica figura di Antigone: secondo quanto tramandatoci da Sofocle nella sua tragedia *Edipo a Colono*, seguì il padre Edipo nel suo affranto peregrinare, unica dei figli mossa da autentica *pietas* religiosa e filiale nei confronti del padre abbandonato dagli Dèi e segnato da una terribile maledizione. Leconte de Lisle paragona qui Ipazia all'eroina tragica: entrambe consapevoli dell'ineluttabilità del Fato, ed entrambe decise a compiere coerentemente fino in fondo il proprio viaggio terreno, nell'assoluta fedeltà alla propria missione filiale. In questo senso il «sublime Edipo» può essere riferito sia — propriamente — al padre stesso di Ipazia, che ebbe cura di allevare la figlia secondo l'antica religione, sia — in senso lato — al «mondo dei[.] padri» sconvolto dalla tempesta cristiana: ambedue «esuli» e «maledetti» rispetto al contrastante orientamento spirituale dei tempi.

[3] «Ape attica»: appellativo presumibilmente riferito a Socrate, per la «dolcezza» della sua esposizione e per la sua capacità di trasformare qualunque spunto discorsivo in feconda e profondissima trattazione teoretica; è superfluo rilevare l'analogia, fin troppo evidente, con l'ape, che trasforma il nettare di ogni fiore in purissimo e prezioso nutrimento. Altre tradizioni attribuiscono il medesimo appellativo a Platone, per gli stessi motivi: di fatto Platone, appassionato discepolo di Socrate, si ispirò costantemente alla figura e all'insegnamento del Maestro.

Scena I
Ipazia, la Nutrice

LA NUTRICE

Bambina mia, un tumulto immenso agita la città.
Da ogni dove, ribollente come lurida schiuma,
La barba lercia e la veste a brandelli,
Gli uomini del deserto escono dalle tane.
Macerati da colpi di frusta, sanguinanti, sconci, bestiali,
Colmi d'odio, si riempiono la bocca del tuo nome, figlia mia.
Resta qui! non lasciare la casa tranquilla
Dove le mie braccia t'hanno cullata nella tua verde stagione,
Dove il mio prospero latte ti ha sostenuta e nutrita,
Dove ho visto crescere, giorno per giorno, la tua infanzia fiorente,
Dove tuo padre, anima ispirata e devota,
Con un ultimo bacio ti ha affidata agli Dèi!

IPAZIA

Nutrice, calmati. Questo tuo terrore è vano:
Nulla ho fatto per meritarmi collera e odio.
Che colpa ho dunque commesso? La mia vita è senza rimorsi.
I Monaci del deserto, dici, vogliono la mia morte?
Io non li conosco, e anch'essi m'ignorano,
E con false voci turbano il tuo cuore che mi ama.

LA NUTRICE

No! ho udito fin troppo bene le loro barbare grida! No,
Io non m'inganno. Tutti maledicono il tuo nome.
Il loro animo è furioso, e il loro volto infiammato arde d'ira.
Ti faranno a pezzi, figlia mia adorata,
Questi mostruosi straccioni, simili a bestie
Immonde, da sempre profeti di sventure,
Rosi dalle passioni e consunti dall'invidia,
Che bestemmiano la bellezza, la luce e la vita!
Rimani tranquilla e sicura, all'ombra del focolare.

IPAZIA

Sta nella mia anima il più sicuro rifugio.
Il popolo, che tanto mi ama, mi attende sotto il portico
Dove la mia voce lo richiama all'antica saggezza.
Andrò, nutrice cara; e prima di sera
Rivedrai tua figlia di ritorno dal dovere compiuto.

LA NUTRICE

Ti supplico, bambina, per la tua vita e la mia!

Scena II

Ipazia, la Nutrice, l'Accolito[1]

L'ACCOLITO

Donna, il vescovo Cirillo è alla tua porta.

IPAZIA

Che entri!

Scena III

Gli stessi, Cirillo

CIRILLO

Ho voluto parlarti e ascoltarti senza testimoni;
Ti conviene, nel tuo stesso interesse.
Si vantano le tue virtù; ammesso ve ne siano nelle anime
Che Dio non illumina ancora con la fiamma del suo amore!
Ho voluto crederci, e vengo non da nemico,
Con animo malevolo, risoluto a nuocerti,
Ma da padre afflitto che ammonisce la figlia
E la vuol ricondurre al focolare domestico.
È un dovere, non meno che un diritto; e confido
Che tu mi parlerai in tutta sincerità.
Ho attraversato un'epoca tempestosa e tempi funesti
In cui il cielo non rende più manifesti i suoi segni,
Incanutendo sotto il mio sacro fardello;
Felice se, ormai prossimo alla mèta desiderata,
Potessi trasfondere nel tuo cuore la luce e la vita!
Apri gli occhi, figlia mia, il Signore ti chiama.
I tuoi dèi sono morti, il loro culto impuro è ripudiato:
Riconosci alfine l'unica e santa verità.

IPAZIA

Il padre ha ben valutato il rispetto che mi anima,
E in lui io riverisco la sua missione sublime;
Ma questo significa dimostrarmi un interesse troppo elevato,
E un simile discorso tanto mi commuove quanto mi sorprende.
È solo il ricordo delle Idee divine
A guidare le anime verso l'unico Ideale:
Io non ho dimenticato Timeo e il Fedone;
Platone non parlò forse un tempo come ha parlato poi Giovanni?
Le parole sono di poco diverse, ma il senso è lo stesso.
Noi professiamo entrambi la speranza suprema,
E il Dio di Cirillo, che io, nel mio cuore, rispetto,
Ha detto la verità, come L'Ape attica[2].

CIRILLO

Confondere simili nomi è bestemmia o demenza:
Ma tanta cecità merita comprensione.
No! il Dio che io adoro e che col suo sangue divino
Lavò il genere umano dall'antico Peccato,
Donna, non ha parlato come, nei secoli profani,
I sofisti pagani distesi all'ombra dei platani;
E se qualche chiarore ha brillato nella loro notte oscura,
La luce immutabile splende soltanto in Lui!
Egli è giunto; voci diverse l'hanno annunciato attraverso i tempi;
La saggezza e l'amore hanno segnato il suo passaggio;
Egli ha vinto la morte, e, attraverso nuovi cieli,
Ha purificato il cuore d'un mondo già vecchio,
Ha spazzato via con un soffio secoli di lordure,
Ha scacciato dai loro altari le Potenze impure,
E col suo sacrificio ha donato per sempre
La forza e la vita a tutte le genti!
Parla! questo ha forse carattere di opera umana?
Paragona al Cristo Salvatore i sapienti della terra
E confronta la loro gloria con la sua umiltà.

IPAZIA

Sarebbe addossarsi un compito troppo vano e presuntuoso.
Ogni virtù ha certo diritto al nostro rispetto,
Ed è sempre un Dio che parla nei sapienti.
Al Profeta ispirato io tributo ciò che gli spetta,
Ed egli, padre, a me è sacro quanto a te;
Ma sappi dispensare un'uguale giustizia,
E considera meglio la differenza tra il tuo maestro e i miei.
Sii giusto alfine. Che cosa ci rimproveri?
Non vegliamo forse, ormai soli, sulle rovine di un tempio,
Su sepolcri divini profanati e abbattuti?
Sacerdoti di un cielo ormai muto, superstiti disfatti di un culto grandioso,
Eredi smarriti di un antico tesoro,
Senza forza, dispersi, che altro vuoi ancora?
I tempi sono brutti, sì, ma non per la tua Chiesa,
Padre, bensì per noi che il tuo orgoglio disprezza,
Per noi che, pur nella nostra umiliazione, insegnamo
Soltanto lo studio, la pace e il raccoglimento.
Volgi gli occhi al passato; richiama alla mente
I destini compiuti nei nostri giorni di gloria.
I nostri Dèi non erano dunque altro che sogno? Ci hanno forse mentito?
Guarda il mondo immortale uscito dalle loro mani,
Questo simbolo vivente, opera armoniosa
Segnata dal loro genio e fatta a loro immagine,
Da venerare per sempre: essi l'hanno ideato e generato
All'unico scopo di manifestarsi nell'ordine e nella luce!

Come! questo passato di bellezza non sarebbe altro che sogno,
Semplice spettro animato da spirito di menzogna,
Errore secolare in cui noi continuiamo a cullarci?
Eppure ne balbettate la lingua e le lezioni, voi,
E gli stessi accenti dei tempi di Omero e Virgilio,
Che hanno cullato me, ora li odo commentare il Vangelo!
Ah, Cirillo! ascoltali nell'eco che giunge
Dal passato glorioso, e capirai meglio.
Ascolta, in riva al mare o in cima alle colline
Risuonare i ritmi d'oro su labbra divine,
E il marmo eloquente eternare
Nei candidi Partenoni il nome degli artisti ispirati.
Guarda, sotto l'azzurro illuminato da un solo secolo[3],
Dalle isole Ionie ai flutti di Salamina,
L'amore della patria e della libertà
Trionfare sull'ara della divina Bellezza;
Guarda, nell'austero ritiro dei focolari domestici,
I grandi legislatori ordinare gli Stati,
E i saggi cogliere con la propria grandezza lo Spirito umano,
Aprendosi a fatica l'aspro cammino della Verità!
Tu puoi misconoscere i nostri Dèi o vituperarli,
Ma strappare questa pagina dal libro che essi hanno scritto,
Affossare il nostro sole fra gli astri morti...
Suvvia! l'impresa è disperata e ride dei tuoi sforzi!
No! o Dèi protettori, o Dèi di mia madre l'Ellade,
Che il vecchio Omero cantò sulla Via aurea,
Voi che pur avendo taciuto vivete sempre,
Io non vi rinnego, o Forze e Valori,
Che un tempo foste degni di nobili Stirpi,
Anzi vi riconosco dalle vostre sublimi opere!

CIRILLO

Sta bene! riconoscili dai frutti che hanno prodotto,
Questi Dèmoni dell'Inferno celebrati sotto altri nomi,
Che l'anima hanno inteso soffocare nell'immonda materia,
Infettandola tutta con torbido veleno,
E sotto la veste preziosa di una vana bellezza
Hanno celato la vuota nullità dell'impudicizia.
Quando i popoli nutriti di tali dottrine,
Come tronchi ormai disseccati fino alle radici,
Ancora vigorosi all'esterno, ma di dentro moribondi,
Crollano in polvere davanti al vindice colpo dell'ascia;
Quando Roma, prendendo il posto della Grecia ormai asservita,
Sazia di sangue e di terribili piaceri,
Spingendo alla menzogna, da l'ultimo, l'oracolo Sibillino,
Travolta dal proprio stesso furore si lacera il petto,
Atterrita dalle mille grida di vendetta e odio

Di un mondo in rivolta che sta per spezzare le sue catene,
E, affrettando il corso di un destino fatale,
Bestemmia i suoi Dèi sordi nei suoi templi muti;
Figlia, tendi l'orecchio, interroga la nube;
Dimmi che ne è stato della tua antica gloria!
O piuttosto guarda, in mezzo allo stormo dei neri corvi,
La torcia del Barbaro che vaga fra le vostre tombe;
E guarda il grande Cesare cristiano che[4],
Respingendo col piede la Baccante umiliata,
Buttata per terra, ebbra e volgare,
Nel cuore stesso dell'Italia
Protegge all'ombra della Croce,
Nello stesso tempo, e l'Impero e Bisanzio!
Giorni del primo trionfo in cui, come un vessillo,
Il santo Labaro garrì nella luce!
Poi, quando una spessa ombra pare offuscare il cielo
E sembra doversi ancora bere fino in fondo l'amor calice,
Guarda Giuliano, scambiando la porpora per un sudario,
Richiamare in vita per un istante i suoi Dèi nel loro sacello,
Dileggiare il Cristo salvatore, e, dissennatamente,
Respingere l'avvenire immergendosi nel passato,
Offrire un ignobile incenso agli idoli infami,
Oro all'apostasia e insidie alle anime,
Ma ben presto, convinto del suo crimine fallito,
Gridare: — Galileo! muoio e sono vinto! —
E ora, guarda, in mezzo alla tormenta,
L'umanità in balìa del mare burrascoso;
Mostrami in quale letto abbastanza profondo
Rinchiudere questo torrente che oggi straripa
E che, di giorno in giorno inesorabilmente più impetuoso,
Per trovare l'equilibrio vorrà sconvolgere il suo corso:
Immane ribollire di passioni, d'interessi,
Di avida cupidigia e di torbidi risentimenti;
Genti in declino annaspanti in mezzo al naufragio,
E giovani nazioni affioranti dalla tempesta,
Prive di forza le une, le altre di freno,
Che si gettano allo sbaraglio come diluvio umano.
Come potrai tu arrestare questa fiumana irresistibile?
Dove pensi di porre un limite alla loro terribile corsa?
E li condurrai tu, attraverso sentieri privilegiati,
Dal giardino di Platone alle soglie di Eleusi?
Figlia mia, un nuovo letto si apre sotto l'impeto dell'onda,
Un nuovo giorno si leva all'orizzonte del mondo,
E il sangue del mio Dio cementa fra di noi
Il solo tempio abbastanza grande per contenerci tutti.
Là, in un medesimo slancio di speranze comuni,
L'uomo mediterà su più elevati destini:

La pace, la libertà, il paradiso da conquistare
Renderanno vita e morte un santo dovere,
E traboccando di gioia infinita i secoli vedranno
La famiglia terrestre riunirsi al suo Dio!

IPAZIA

Suvvia! non misurare la tua forza dalle nostre sventure:
So a quale disastro sta per assistere l'universo.
Il nobile Giuliano, non reggendo all'affanno,
M'insegnò a riconoscere vana la sua speranza;
Quel che Cesare tentò, io non l'ho certo sognato.
Questo mondo è insorto contro i suoi Dèi traditi;
Il presente, l'avvenire, la potenza e la vita
Appartengono a voi, lo so; noi, la morte ci chiama.
Ma perché accanirvi con tanta furia?
Perché oltraggiarci perfino nei nostri sepolcri?
Che temete dai morti, voi le cui mani pure
Si alzano al cielo vergini delle nostre impurità,
Voi che soli, come dite, siete predestinati
A portare la saggezza ai popoli che ora vengono alla luce?
Invece di insultarci, cercate
Di mondare i vostri cuori dalla crudele discordia,
E se davvero è un Dio a guidarvi, siate indulgenti,
Clementi e fraterni, e siate migliori di noi.
Guarda! tutto quanto l'Impero è pieno delle vostre risse.
Quale giorno non vede spuntare qualche nuova setta,
Da quando Costantino, son passati ormai cento anni,
Radunò a Nicea i vostri Padri trionfanti
Che costrinsero il mondo ad abbracciare la fede di Atanasio
Per meglio rafforzare le fondamenta del nuovo tempio?
Sforzi vani! giacché l'ardore delle vostre contese
Non ha cessato di turbare il cuore delle genti.
Che la porpora proscriva o nasconda l'eresia,
Portando nelle vostre dispute la stessa furia,
Spinti all'odio dalla controversia,
Nel nome del medesimo Dio tutti voi vi maledite!
Dove sono la pace, l'amore, che insegnano le vostre chiese?
Sono dunque questi i precetti promessi all'universo?
E tu vorresti che io, infedele al culto degli avi,
Ciecamente scambi le vostre passioni con gli Dèi?
Cirillo, ascoltami. Domani, fra mille anni,
Fra venti secoli, — che importa al corso del fato! —
L'uomo che voi soffocate si rialzerà, alfine:
Il tempo vi farà crescere e il tempo vi annienterà:
E, come ogni cosa umana e peritura,
La vostra opera scivolerà nell'Ombra da cui nulla ritorna!

CIRILLO

Che ne sai tu? Da dove ti viene questa presunzione,
L'audacia di spingere sino al cielo la tua maledizione?
Come? la Chiesa che Dio ha fondato per la sua gloria,
Ancora tutta inzuppata dal sangue dei suoi santi martiri,
Simile a un faro che irradia la sua luce sul naufragio umano,
Dovrebbe crollare domani stesso se tu non l'approvassi!
Tu osi sfidare sino a questo punto la Giustizia eterna!
Trema, e spera che essa non prorompa e ti annienti...
Ma io voglio dimenticare! E Dio, che parla attraverso la mia voce,
Si degna di avvertirti un'ultima volta.
Donna! se noi offriamo ai nostri fratelli lo spettacolo
Della barca dell'apostolo in preda a venti contrari,
Che a malapena riesce ad approdare, e, come nei primi giorni,
Sballottata in alto mare per lottarvi sempre;
Se la vittoria stessa ha prodotto un male peggiore
Attraverso il contagio dei vizi dell'Impero;
Se infine l'eresia, menzogna sempre nuova,
Macchia il nostro trionfo dividendoci,
E, seme di rancore oltre che di rovina,
Affida al capriccio degli uomini il Verbo divino;
Se troppa passione ci spinge a troppa libertà,
Bada a non rallegrartene nella tua malevolenza:
Le nostre passioni, almeno, sono di ordine sublime!
Dentro di noi combattiamo gli Spiriti dell'abisso,
E vogliamo forgiare con mani infuocate
La serena unità delle nostre anime in Dio!
Che un intero secolo sia trascorso in mezzo alla tempesta
quale importanza ha,
Se l'arca del rifugio rimane intatta e continua a navigare,
Se, durante la tempesta, un vento furioso
Si leva verso il porto divino e vi ci conduce meglio!
Come Pietro, un tempo, che si spaventa e vacilla,
Su flutti agitati il Signore ci chiama;
Ma, se nella sua clemenza egli ci prende sotto la sua protezione,
Dove ha camminato l'apostolo cammineremo anche noi;
E questo santo miracolo, quando la fede lo contempla,
È immagine ed esempio del trionfo promesso.
Ascoltaci, apri gli occhi, figlia mia, e segui i nostri passi.
Solo il vuoto si apre a chi non spera!
Dormirvi per sempre, è questo il tuo desiderio?
Adori dunque i morti? Hai forse paura della vita?
I tuoi dèi sono in polvere ai piedi di Cristo vincitore!

IPAZIA

Non crederlo, Cirillo! Essi vivono nel mio cuore,
Non come li vedi tu, immagini rivestite di forme vane,

Soggiacenti, anche in Cielo, alle umane passioni,
Adorati dal volgo e degni di disprezzo;
Ma così come li hanno visti spiriti sublimi:
Senza dimora nello spazio stellato,
Forze dell'universo, valori in noi viventi,
Connubio armonioso di cielo e terra
Che affascina il pensiero e l'udito e la vista,
Ideale accessibile solo ai sapienti, che dona
Splendore visibile alla bellezza dell'anima.
Così sono i miei Dèi! Anche se un'epoca ingrata si ritrae da loro,
Non posso tradirli soltanto perché caduti in disgrazia.
Lo sento, lo so: ecco le ore cupe,
I giorni segnati nell'ordine imperioso dei Numeri[5].
Cieco alla nostra gloria e prodigo di affronti,
Il tempo ingiurioso ci strappa la corona;
E, nell'orgoglio recente della sua alta fortuna,
L'Avvenire non ascolta più la voce che lo disturba.
O Re armoniosi, guide dello Spirito umano,
Voi che reggevate la lira e la bilancia,
È venuto, Colui che i vostri presagi annunciavano,
Colui che già appariva nelle visioni dei sapienti,
L'Espiatore promesso di cui ha parlato Eschilo[6]!
All'uscita del sepolcro, macchiato di sangue,
Carico del legno del suo supplizio, egli si leva;
All'universo offre la sua croce o la spada,
Vendica il Barbaro respinto dalle are
E cosparge di fedeli immortali il vostro spazio sacro!
Ma io difenderò da sconce e rozze offese,
Fino al mio ultimo respiro, le vostre sante ceneri,
Felice se, aleggiando sui giorni che verranno,
La vostra immortalità custodirà il mio ricordo.
Salve, o Re d'Ellade! — Addio, nobile Cirillo!

CIRILLO

Abiura i tuoi errori, figlia sciagurata,
Il Dio geloso ti ascolta! O infausto accecamento!
Al tempo stesso m'indigno e ne piango.
Ma poiché non vuoi né credere né comprendere
E rifiuti la mano che venivo a tenderti,
Poiché il tuo cuore s'indurisce in malevola ostinazione,
Ne ho abbastanza! ho fatto più di quanto avrei dovuto.
Un'ultima parola ancora: — non infrangere la mia difesa;
Ti resta un'ombra di salvezza: — il silenzio.
Dio solo ti giudicherà, se non l'ha già fatto;
La sua collera è su di te; non affrettarne l'effetto.

IPAZIA

Non posso dimenticare, in un silenzio vile,
La cura del mio onore e la mia suprema missione,
Quella di professare liberamente sotto il cielo
Il bello, il vero, il bene, che gli Dèi hano rivelato.
Già da due giorni, come lurida schiuma,
I monaci del deserto brulicano in città,
I piedi nudi, la barba incolta, i capelli lerci,
Scheletriti dal digiuno, e bruciati dal sole.
Si dice che un disegno sinistro e fanatico
Conduca in mezzo a noi quest'orda allucinata.
Sta bene. Io so morire, e sono fiera della scelta
Di cui mi onorano gli Dèi per un'ultima volta.
Comunque, rendo grazie alla tua premura:
Ora, non m'aspetto altro da te che un po' di solitudine.

(*Cirillo e l'accolito escono*)

Scena IV
Ipazia, la Nutrice

LA NUTRICE

Bambina mia, lo vedi, tu stessa l'ammetti:
Ti accingi a morire!

IPAZIA

Mi accingo a divenire immortale. Addio!

---

[1] Propriamente, chi ha ricevuto l'accolitato, cioè il quarto e il più elevato degli ordini sacri minori, che conferisce al chierico il compito di assistere il sacerdote o il diacono nelle funzioni liturgiche. In senso più esteso, indica l'assistente di un sacerdote o di un diacono nelle funzioni liturgiche.

[2] «Ape attica»: vedi nota al v. 36 di *Ipazia*.

[3] «Il solo secolo» cui ci si riferisce qui è quasi sicuramente il IV secolo prima della nostra èra: momento storico particolarmente significativo per la Grecia (e, di conseguenza, per la civiltà occidentale che ne avrebbe assimilato i portati culturali), esso vide un'intensa fioritura in ogni campo dell'attività umana, dalle arti alle lettere, dalla speculazione filosofica all'economia, in un'esaltazione di valori spirituali quale difficilmente si verificherà in epoche posteriori. In questo periodo si collocano, a esempio, le orazioni di Demostene; l'intera parobola di Alessandro il Grande; l'*Anabasi* di Senofonte e le *Storie* di Eforo e Teopompo; l'Afrodite di Cnido scolpita da Prassitele; il processo e la morte di Socrate; la fondazione del Giardino a opera di Epicuro, e la vita e le opere di Platone e Aristotele.

[4] Probabile allusione a Costantino, il primo imperatore romano che prese a cuore le sorti dell'ormai affermata, ma ancora clandestina, religione cristiana, tanto da concedere ai suoi adepti, con l'editto di Milano del 313, libertà di culto. È forse a tale editto che si fa riferimento più oltre, nel v. 165, quando si ricordano i «giorni del primo trionfo». Di fatto, fino all'avvento al trono dell'imperatore Giuliano (360), il cristianesimo conoscerà una lunga serie di concessioni politiche e di successi dottrinari.

[5] Non siamo in grado di proporre alcuna interpretazione persuasiva di queste parole di Ipazia, giacché in tutta la storia della filosofia ellenica non si rinviene il minimo accenno negativo al 'numero', inteso invece come elemento di ordine e armonia. Si potrebbe pensare che

La storiografia cosiddetta tradizionale (nel senso di consuetudinaria o convenzionale) ha fissato nell'anno 476 la nascita del Medio Evo, in concomitanza con la caduta di quel Sacro Romano Impero d'Occidente che, in realtà, non era più da un pezzo né sacro (perché affetto da decadente 'misticismo' medio-orientale), né romano (perché già dalla fine del IV secolo i barbari si erano interessati all'Italia e a parte dell'Europa in veste di conquistatori), né — tantomeno — d'Occidente (perché l'avvenuta *translatio imperii* aveva reso *Caput mundi* una Bisanzio mercantile e levantina, al posto di una Roma peraltro già corrotta).

Di fatto, ogni periodo storico è qualcosa di relativo, e non certo di assoluto, tanto che gli anni scelti a designarne le scansioni temporali si configurano come puramente convenzionali e simbolici: ossia come dipendenti da diverse problematiche e inquadrati secondo differenti angolazioni.

In ogni caso, è fuor di dubbio che fra il IV e il V secolo della nostra èra si assiste al trapasso — sempre traumatico, e talvolta decisamente tragico — da un mondo (quello romano) ancora impregnato di certi valori (si pensi all'eroico quanto sfortunato tentativo operato da Giuliano, ultimo sovrano della dinastia costantiniana, di restaurare religioni e culti pagani) a un altro mondo, reso totalmente diverso e incomprensibile al precedente dalla massiccia penetrazione del cristianesimo nella vita pubblica e dal riversarsi delle popolazioni germaniche e in generale barbariche nel seno stesso di un impero ridotto ormai a un «tronco disseccato fino alle radici, ancora vigoroso all'esterno, ma di dentro moribondo» (parafrasando Leconte de Lisle).

A questa stregua, dunque, perché non considerare come avvisaglia del crollo della paganità e dei valori a essa connessi l'anno 313? Allora, in un

l'Autore abbia inteso richiamarsi ai *Numeri* dell'Antico Testamento, ma non ci sembra proprio che il libro in questione si riveli al riguardo molto significativo. Si potrebbe pure azzardare l'ipotesi che Leconte de Lisle abbia voluto riferirsi all'*Apocalisse*, con tutta la sua simbologia dei numeri. Ma non si vede, in tal caso, come una visione giudaico-cristiana possa preoccupare Ipazia, a meno che la profezia del giudizio di Dio che abbatterà gli oppressori ed esalterà Israele non venga intesa da Ipazia in relazione alla 'fortuna' incontrata ai suoi tempi dal cristianesimo (nell'*Apocalisse* si parla esplicitamente della Chiesa in lotta contro Satana).

[6] Molteplici sono in Eschilo i riferimenti più o meno allusivi alla figura di un 'vendicatore' o 'espiatore'. Nel *Prometeo incatenato*, a esempio, Ermes predice a Prometeo che il suo tormento non avrà fine «se prima dai celesti non sorga uno che erediti il tuo sacrificio». A questo proposito è da rilevare la diversità dei vocaboli impiegati per designare la funzione del personaggio liberatore: 'espiare', infatti, non è la medesima cosa che 'vendicare' (giacché 'espiare' indicherebbe la soddisfazione *passiva*, e 'vendicare' quella *attiva*, di un oltraggio patio). E se nel *Prometeo incatenato* sembra più appropriata l'espressione 'espiare', nell'*Agamennone* (v. 1280) e nelle *Coefore* (vv. 328; 376-377) sono i termini 'vendicare' e 'vendicatore' a rivelarsi più pregnanti. Ma al di là di tali questioni sussiste il problema dell'interpretazione da attribuire qui alle parole di Ipazia: a nostro avviso, sembrerebbe più corretta la lezione 'espiatore' anziché 'vendicatore', posta anche la tradizionale iconografia del Cristo 'agnello' e — appunto — 'vittima sacrificale'. Pure, non è del tutto da trascurare l'accezione leggermente dispregiativa del termine 'vendicatore' assunta qui da Ipazia stessa, che poco più sotto (vv. 313-314) dice: «Ma io difenderò da sconce e rozze offese, — fino al mio ultimo respiro, le vostre sante ceneri».

convegno a Milano, gli Augusti Licinio e Costantino, dopo la vittoria riportata nell'anno precedente su Massenzio (sconfitto definitivamente al Ponte Milvio), si accordano e si spartiscono l'Impero, delimitando le rispettive aree di potere: al primo l'Oriente, al secondo l'Occidente. Nella stessa occasione, gli Augusti promulgano il famoso Editto di Milano: un editto di tolleranza che sopprime ogni discriminazione religiosa, concedendo quindi libertà di culto ai cristiani, stabilisce la restituzione delle proprietà ecclesiastiche in precedenza confiscate e abolisce il culto pagano come religione di Stato, sostituendovi ufficiosamente il cristianesimo.

Da questo momento in poi, è tutto un susseguirsi di trionfi per la cristianità, con le conseguenze disastrose che si possono facilmente immaginare per l'antica civiltà di matrice indoeuropea, Qualche data: nel 318 Costantino concede ai vescovi cristiani alcune prerogative giurisdizionali, insieme al diritto di ricevere beni in eredità da parte delle singole chiese e comunità ecclesiali a esse congiunte, gettando così le basi del futuro potere temporale ecclesiastico. Nel 325 si tiene a Nicea un concilio, composto prevalentemente da vescovi orientali e convocato dall'imperatore Costantino: nel corso di esso si ribadisce la condanna dell'arianesimo (già sancita nel 320 in un sinodo riunito ad Alessandria d'Egitto: Ario, prete di Alessandria, insegnava che il Figlio non è della stessa sostanza del Padre, infliggendo così un serio colpo al dogma della Trinità) e viene invece formulata la confessione di fede secondo l'interpretazione di Atanasio, futuro vescovo di Alessandria e sostenitore dell'*omoiusia* (od *omusia*: identità di sostanza. *Omusiani* vennero detti i suoi seguaci), in base alla quale si afferma che il Figlio è effettivamente della stessa sostanza del Padre; nella stessa occasione viene formulato il *Credo* (nel 381, il Secondo Concilio Ecumenico di Costantinopoli confermerà le deliberazioni del Concilio di Nicea). Nel 360, l'unico bagliore che rischiara tenebre destinate a durare ancora per molto: a Lutetia, in Gallia, le legioni di Costanzo II si rifiutano di obbedire all'ordine di trasferimento in Oriente per una nuova campagna contro i Persiani e proclamano Augusto il loro comandante, il Cesare Giuliano, che entrerà trionfalmente a Costantinopoli nel 361, poco dopo la morte del deposto imperatore, avvenuta il 3 novembre dello stesso anno. Ma l'avventura di Giuliano (dai cristiani soprannominato poi spregiativamente l'Apostata) si conclude, troppo presto e troppo tragicamente, il 26 giugno del 363, in un combattimento vittorioso sotto le mura di Ctesifonte, nel corso di una campagna contro il re Sapore II, della dinastia Sassanide. Nemmeno vent'anni dopo, nel 380, la situazione è radicalmente mutata: degli antichi splendori che Giuliano aveva tentato di resuscitare non restano che ricordi e — in troppo pochi animi — non sopite nostalgie; l'Impero è ormai una diarchia, non solo di nome ma, quel che è peggio, di fatto. I due Cesari, d'Oriente e d'Occidente, si disinteressano ormai nel modo più assoluto di tutto quanto non accade direttamente nell'area immediata della loro influenza: sono diversi i problemi, le esigenze, gli interessi; e di romano non sono rimaste che le leggi. Troppo poco per parlare di unità. Tuttavia, l'imperatore d'Oriente Teodosio I e quello d'Occidente Graziano trovano ancora un punto d'accordo con

l'Editto di Tessalonica (appunto nel 380), che dichiara il cristianesimo religione ufficiale dell'Impero, e proibisce i culti pagani. Ma la disposizione non sembra sufficiente: nel 391 Teodosio I, di passaggio a Roma e approfittando della posizione di secondo piano occupata da Valentiniano II (succeduto nel 383 al fratello Graziano), emana un ulteriore provvedimento di assoluto divieto del culto pagano a Roma. L'anno seguente, nel 392, altre leggi speciali di Teodosio I allargano all'Egitto la proibizione dei culti pagani, dando il via a una incontrollata e lunga serie di violenze iniziate nello stesso anno con la distruzione della biblioteca di Alessandria (e del Serapeion[1] centri fiorenti di intensa vitalità culturale e filosofica, nonché ultimo baluardo della sapienza greca e antica in genere, contrapposto al dilagante e ottuso dogmatismo cristiano), e destinate a sfociare — ma non a concludersi — nel 415 con l'uccisione della filosofa Ipazia. Il fondo, però, non è ancora toccato, anche se ormai manca poco: nel 394 un quarto editto di Teodisio I abolisce i giochi di Olimpia (in questa data, infatti, cessa il computo degli anni per Olimpiadi almeno ufficialmente), e ordina la chiusura del celebre tempio dedicato a Zeus che sorgeva in quella città[2]. Non a torto, questo provvedimento che sancisce, in certo modo, la fine ufficiale della religione pagana, viene considerato anche come il colpo definitivo al cuore della civiltà stessa del mondo antico. Ormai l'Impero è, di fatto, romano-barbarico[3].

Questi, dunque, sono gli antefatti del dramma che travolgerà Ipazia. Nei cento anni che ne precedono l'assassinio, l'arte e la cultura subiscono una battuta d'arresto, almeno per quanto ne riguarda la libertà d'espressione: forma e contenuti sono appiattiti, quasi schiacciati dalla crescente potenza della nuova religione che tutto abbatte e sconvolge. In un clima dominato solo dalla letteratura patristica e da un'arte di ispirazione religiosa ed ecclesiastica, sopravvive soltanto la filosofia, e segnatamente quella neoplatonica.

Il neoplatonismo sorse nella prima metà del III secolo della nostra èra ad opera di Ammonio Sacca, che fondò la Scuola di Alessandria. Non avendo lasciato nulla di scritto, di lui sappiamo solo quel che ne riportarono i suoi discepoli: da Porfirio di Tiro, a esempio, apprendiamo che Ammonio nacque e fu educato in una famiglia cristiana, ma che, una volta accostatosi alla filosofia, abbracciò nuovamente la religione pagana. Ma Ammonio Sacca verrà superato, e di gran lunga, dal discepolo Plotino, considerato a buon diritto l'autentico grande filosofo di questo indirizzo: il suo insegnamento (sviluppato nella seconda metà del III secolo) conferisce al neoplatonismo la sua formulazione teoretica più elevata e vigorosa. Nel IV secolo il neoplatonico Giamblico fondò una scuola in Siria, dalla quale derivò, nello stesso periodo, la scuola di Pergamo[4]. È proprio in quest'epoca che si manifesta la grande importanza politica del neoplatonismo: esso, infatti, rappresentò la concezione filosofica pagana contrapposta, fino a tutto il V secolo, all'ormai imperante *Stimmung* cristiana. Fin verso la metà del V secolo, tuttavia, la scuola neoplatonica di Alessandria fu improntata a un orientamento nettamente filosofico-scientifico, del quale furono esponenti di rilievo Teone e sua figlia Ipazia.

Di Teone Alessandrino si sa ancor meno che della figlia: matematico noto a ai suoi tempi, subì il fascino dell'altra scuola neoplatonica, quella siriana, che tentava una sistematica utilizzazione della matematica e delle discipline a essa connesse per fini più propriamente metafisici; è appunto in questa prosepttiva che Teone curò una famosa edizione degli *Elementi* di Euclide, e scrisse un commento al trattato *Mathematiké syntaxis* di Tolomeo.

Della figlia Ipazia (o Ippazia) sappiamo poco di più, e c'è da pensare che la sua fama ingiustamente oscurata sia giunta fino a noi solo a causa della sua tragica fine. La data della sua nascita è incerta: si presume possa essere collocata fra il 360 e il 370. Assai più sicura, invece, è la data della morte, precisata fin quasi al giorno, che Cassiodoro Epifanio, nell'*Historia ecclesiastica tripartita*[5], situa «nel quarto anno dell'episcopato di Cirillo, sotto il decimo anno di regno di Onorio e il sesto di Teodosio», vale a dire circa nel 415, «nel mese di marzo, nei giorni precedenti la Pasqua». I cenni sulla vita di Ipazia sono scarsi: il padre Teone la istruì a fondo nelle discipline matematiche ed astronomiche; dopo aver completato i suoi studi ad Atene, Ipazia preferì dedicarsi poi alla filosofia e al suo insegnamento e, tornata ad Alessandria, vi aprì ella stessa una scuola, e tenne poi le sue lezioni anche nel Serapeion[6]. Seguace delle dottrine neoplatoniche, e orientata verso una conciliazione delle teorie platoniche e aristoteliche, divenne ben presto celebre per il suo vasto sapere e per la sua bellezza: nei suoi *Poèmes antiques* Leconte de Lisle ne fa una giovane donna, e parla dello «spirito di Platone» e del «corpo di Afrodite» mirabilmente congiunti. La realtà storica è un po' diversa, giacché nel 415 Ipazia doveva avere all'incirca fra i quarantacinque e i cinquantacinque anni. Autrice indubbia di commenti a opere di Apollonio, Diofanto e Tolomeo, di lei non ci è giunto alcuno scritto, ma si sa che le sue lezioni erano frequentatissime in grazia della sua abilità di oratrice e del suo scrupoloso attenersi al pensiero autenticamente platonico e aristotelico. In un'epoca in cui l'oscurantismo tipico di un sistema statale corrotto e fatiscente si compiaceva di fariseismi e cacce alle streghe (e più che mai la donna e la ragione erano considerate opera delle potenze maligne), la vergine Ipazia era (stando a quanto ne dice ancora Cassiodoro Epifanio) stimata e rispettata «per la sua castità e integrità di costumi». Non bastano quindi — non possono bastare — l'invidia, la maldicenza e il risentimento in senso nietzscheano a speigare la fine oltraggiosa riservata a Ipazia da un gruppo di straccioni fanatici: a monte, sicuramente, c'è ben altro.

Nonostante l'atmosfera di terrore e di morte aleggiante su Alessandria in disfacimento, simbolo della ben più vasta crisi che stava attanagliando tutto il mondo civile allora conosciuto, e a dispetto dell'ardore religioso troppo presto e troppo facilmente mischiato all'ingiustizia della forza e del numero, non mancavano gli spiriti liberi: fra questi erano Sinesio[7], allievo di Ipazia prima e vescovo cristiano poi, che non mancò mai di intrattenere con lei rapporti di pura e profonda amicizia, né venne meno, anche dopo la conversione, agli elevati precetti filosofici neoplatonici; e Oreste, prefetto di Alessandria, del quale ancora Cassiodoro ci dice che s'incontrava

di frequente con Ipazia, presumibilmente per gli stessi motivi di Sinesio.

In realtà (almeno secondo quanto riporta la *Historia ecclesiastica tripartita*), sembra che nei tempi immediatamente precedenti l'assassinio di Ipazia — non viene specificato se si tratti di giorni, settimane, mesi o forse di più ancora: ma non ci sembra improbabile supporre un lasso di tempo piuttosto lungo, se ci soffermiamo un attimo a considerare le conseguenze scaturite dagli editti del 391 e 392 — sembra, dunque, che violenze e soprusi venissero perpetrati ai danni dei cristiani di Alessandria e delle zone limitrofe. Gli incidenti non dovettero essere, tutto sommato, di scarsissima rilevanza, se è vero che i monaci del deserto (di cui fa cenno Leconte de Lisle) stanziati sul monte Nitia calarono su Alessandria e «nel nome di Cirillo diedero zelantemente inizio a scontri»[8] con la popolazione. I primi tumulti non ebbero un esito molto felice per i monaci, giacché si conclusero con l'uccisione di Ammonio, uno dei quattro «venerabili uomini» che «reggevano i monasteri dell'Egitto» (gli altri tre erano Dioscoro, Eusebio ed Eutimio).

Fu probabilmente in quell'occasione che Ipazia, preoccupata dell'incolumità di quanti le erano cari, consigliò Oreste di diradare e fors'anche di interrompere i rapporti, soprattutto quelli di amicizia, col vescovo Cirillo. L'ascendente di Ipazia sulle autorità civili di Alessandria, del resto, doveva essere notevole, e non si limitò forse a manifestarsi solo in questa circostanza: certo è che la *Historia ecclesiastica tripartita* e altre fonti ancora testimoniano che Ipazia venne ritenuta colpevole delle persecuzioni nei confronti del vescovo Cirillo — persecuzioni seguite alle intemperanze giustificate dai monaci del deserto, a torto o a ragione, nel nome, appunto, di Cirillo —, e per questo motivo massacrata barbaramente. A pochi giorni dalla celebrazione di un nuovo rito d'amore, la Pasqua, nel nome di un nuovo dio di misericordia...

Alessandra Colla

[1] Denominazione propria di qualunque tempio dedicato al dio Serapide. Il più famoso, vasto e imponente, eretto in puro stile greco dall'architetto (anch'esso greco) Parmeniskos, sorgeva in Alessandria. Quando l'Egitto passò sotto la signoria di Roma, il tempio fu per secoli mèta ininterrotta di visitatori, anche illustri, provenienti da ogni parte dell'Impero romano: lo storico Tacito (*Storie*, lib. IV, cap. LXXXI, LXXXII) menziona la visita al tempio dell'imperatore Vespasiano. La fortuna del Serapeion cominciò a venir meno a partire dal 391, anno in cui il paganesimo alessandrino subì uno dei colpi più duri a opera del cristianesimo trionfante.

[2] Ancora a proposito della relatività dei periodi storici dal punto di vista meramente storiografico, ricordiamo qui che alcuni studiosi propongono di iniziare con questa data il cosiddetto Medio Evo.

[3] Incalcolabili furono le conseguenze: forse la più grave, anche se la meno riconosciuta, consiste nel passaggio dalla «cultura (o civiltà) della vergogna» alla «cultura (o civiltà) della colpa», secondo la felice distinzione introdotta alla fine degli anni Trenta dall'antropologa americana Margaret Mead. Come il termine stesso indica, nel primo tipo di civiltà il valore fondamentale è quello di 'onore', che implica un nesso intimo, diretto con l'ambiente sociale in cui la persona si situa. L'onore comporta un modo particolare di rapportarsi alla comunità cui si appartiene, una relazione qualitativa che investe tutto il ceppo familiare del membro, e addirittura la cerchia di chi gli è vincolato da legami di amicizia, affetto e simili. Ne deriva che è sufficiente una mancanza nei riguardi del gruppo, perché il trasgressore possa disonorare il proprio nome e di conseguenza quello del proprio gruppo familiare, coinvolgendo così negati-

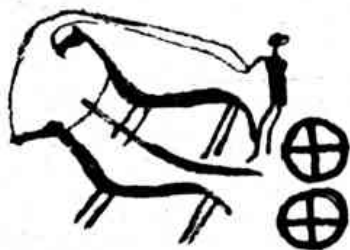
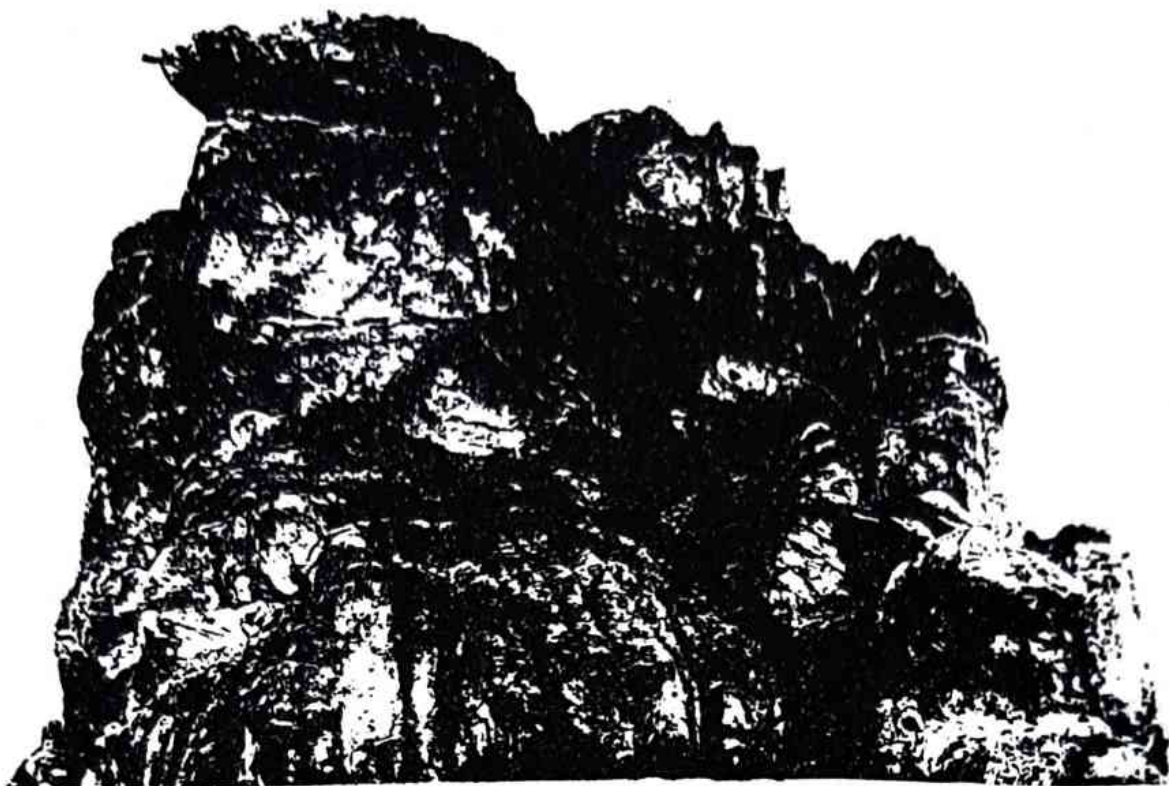
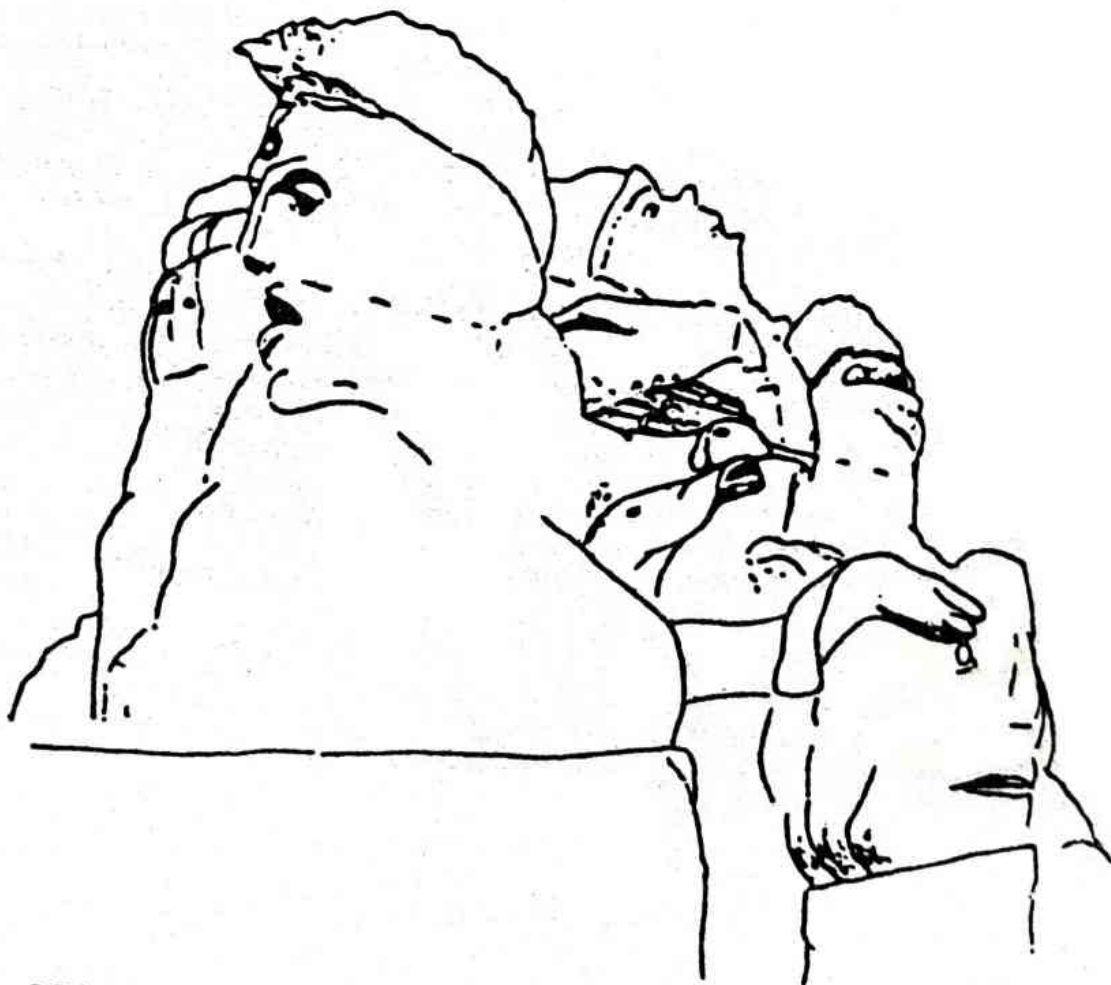
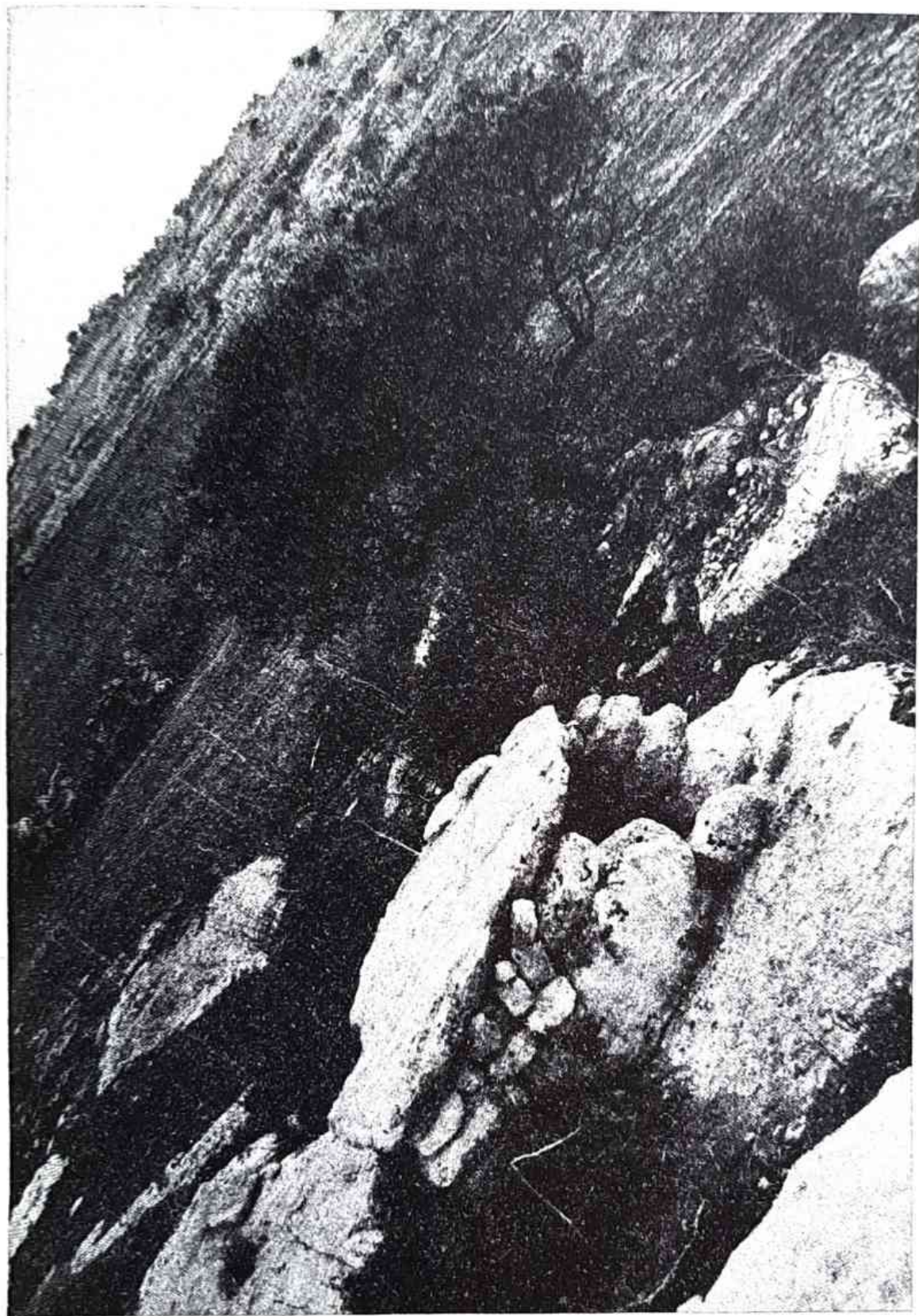
vamente anche 'estranei', per vari motivi vincolati al soggetto della trasgressione e al suo gruppo di appartenenza. In questo tipo di civiltà, dunque, la massima pena per il membro consiste nel venire estromesso dalla vita della comunità, nella perdita di reputazione: parafrasando il Nietzsche di *Al di là del bene e del male* («Sentenze e intermezzi», 183), la comunità è scossa non tanto dal fatto che uno dei suoi membri abbia potuto ingannarla, quanto dal fatto che ora essa non potrà più credergli. La cultura così contrassegnata è propria dei Greci, dei Latini, dei Celti, degli Scandinavi, degli Ario-Indù — ovvero del complesso delle genti indoeuropee. (Propria, ma non esclusiva: si pensi, nell'area estremo-orientale, alla civiltà giapponese e al valore sommo che in questa rivela la polarità 'onore-vergogna'). Le «culture della vergogna» si contrappongono radicalmente alle «culture della colpa», nelle quali l''impressione', il sentimento basilare sotteso alla struttura della società è appunto quello di 'colpa', Ma si badi: colpa non tanto nei confronti della comunità, bensì nei confronti di una entità suprema da cui si suppone discendano norme rigidamente dogmatiche, tradotte in precetti morali. Da questa 'emozione della colpa' nasce la categoria mentale-morale di 'peccato', connessa al convincimento dell'ineluttabilità di sanzioni, eseguibili sia nel presente che in una vita ultraterrena. Com'è noto, questa *interiorizzazione della mancanza* viene istituzionalizzata (dopo essere stata, in un certo senso, ipostatizzata) nelle religioni monoteistiche.

[4] Della scuola di Pergamo fu illustre allievo il futuro imperatore Giuliano; discepolo degli scolari di Giamblico, Giuliano riteneva che il neoplatonismo coniugasse il doppio vantaggio di rimanere entro la tradizione dell'antica cultura pagana, e al tempo stesso di soddisfare le nuove esigenze religiose venute a diffondersi nell'Impero.

[5] La *Historia ecclesiastica tripartita* — così chiamata perché, dapprima composta da Cassiodoro Epifanio, fu in seguito risistemata e ampliata da Socrate Sozomeno e da Teodoreto — narra (in 12 libri) gli avvenimenti svoltisi dall'anno 324 fino all'anno 439(443).

[6] Pochi anni dopo la morte di Ipazia il neoplatonismo ritornò in Atene, dove sorse una nuova scuola che si proponeva di riprendere la grande tradizione dell'Accademia platonica; lo scolarca più illustre fu Proclo (410-485). L'Accademia neoplatonica verrà poi definitivamente chiusa nel 529 per ordine dell'imperatore Giustiniano.

[7] Sinesio, patrizio di Cirene, nacque forse nel 370, e fu quindi praticamente coetaneo di Ipazia, della quale fu discepolo ad Alessandria. Probabilmente nel 406, divenne vescovo di Cirene, sembra con scarsa convinzione e addirittura prima di aver abbracciato completamente la fede cristiana. Di lui ci sono pervenuti, oltre alle lettere, alcuni *Inni* e un trattato filosofico, il *Diòn* (composto forse tra il 404 e il 405), scritto in difesa della cultura ellenica, ritenuta il mezzo più efficace per sviluppare le potenzialità dell'intelletto umano. In questa prospettiva la cultura greca non è considerata in opposizione a quella cristiana, non è la «dea Ragione» cara agli immortali principî dell'89, bensì appare come un metodo al di là e al di sopra delle fedi, al cui sviluppo è in grado di contribuire validamente. Sinesio morì nel 413, due anni prima della sua maestra Ipazia.

[8] San Cirillo d'Alessandria è ricordato come uno dei più grandi teologi della Chiesa Orientale. Nacque probabilmente in Alessandria verso il 370 (anch'egli, dunque, contemporaneo e addirittura coetaneo di Ipazia e di Sinesio), nipote del patriarca di quella città, Teofilo. Nel 412 succedette allo zio sulla sede patriarcale di Alessandria, dove rimase fino al 444, data della sua morte. Gli inizi del suo episcopato si rivelarono alquanto burrascosi, e soprattutto movimentata fu la lotta da lui sostenuta contro il governatore imperiale di Alessandria, Oreste. Sembra non fosse lui il diretto responsabile dell'assassinio di Ipazia, caduta vittima, in realtà, di un tumulto popolare perché sospettata di essere la consigliera di Oreste: al riguardo, Cassiodoro Epifanio afferma decisamente che «questo fatto attirò non poco livore nei confronti di Cirillo e della chiesa di Alessandria».

Il santuario delle Externsteine *nella foresta di Teutoburgo*

Dolmen «Quattromacine»
[Giurdignano (Lecce)]

'Al sole!'

Mori Kaiju
La tradizione del Ko-Shintō nell'opera del Maestro Tomokiyo

Autore di questo scritto è un giovane shintologo, discepolo del Maestro Tomokiyo — il quale ha significato per la cultura tradizionalista e shintoista giapponese ciò che ha rappresentato per noi Evola in Italia. Vorremmo che i Lettori di Risguardo *avvertissero in questo breve articolo di presentazione del Maestro Tomokiyo non il richiamo suscitato dall'elemento esotico, dalla notizia 'curiosa' che giunge da una Terra lontana, ma il carattere di 'segno di chiamata': di segno di riconoscimento che ci proviene da seguaci della più antica tradizione del Sol Levante — un dono che ci onora, ci conferma e ci incoraggia.*

* * *

Il Giappone odierno offre l'impressione di essersi trasformato in un crogiolo di religioni: accomunati in una promiscua coesistenza, lo *Shintō* («Via degli Dei»), tutte le varie sètte buddhiste, il Cristianesimo e le innumerevoli «nuove religioni» mostrano segni di confusione. Volenti o nolenti, nella vita di tutti i giorni i Giapponesi rimangono influenzati, in una certa misura, da questa realtà.

A osservare bene il fenomeno da una prospettiva storica e razziale, ci si rende conto, in effetti, che le cause risalgono al cosiddetto «*Shintō* di Stato». Ripercorrendo all'indietro il processo storico dello *Shintō*, si riesce grosso modo a dividere questo cammino in quattro periodi, segnati da complicati rapporti con la struttura statale e politica.

Il primo periodo va dall'epoca arcaica o protostorica fino al momento dell'introduzione del Buddhismo in Giappone (epoca *Asuka*, 538 a.C.). Questa fase risulta contrassegnata dalla celebrazione dei riti di Stato nella perfetta fusione del coefficiente 'politico' e di quello 'religioso'. Questo periodo viene anche definito come periodo dello *Shintō* arcaico (*Ko-Shintō*).

Nel secondo periodo si assiste alla lotta tra il clan Soga, dei Coreani naturalizzati fautori del Buddhismo, e i clan Mononobe e Nakatomi, difensori della tradizione shintoista. Lo scontro si conclude con la vittoria del clan Soga (587 a.C.) e lo Stato, almeno formalmente, assume una struttura improntata ai princìpî buddhisti. La dottrina dello *Shintō* arcaico viene alterata, mentre gli Dèi «si ritirano fra le nuvole e le nebbie»; inizia il declino, accelerato spesso da sanguinosi avvenimenti storici. È questo il periodo che va dall'epoca *Asuka* alla fine dell'epoca di Edo (1865 ca.).

Il terzo periodo è caratterizzato dalla rinascita dello *Shintō* come *Shintō* di Stato, promossa dall'opera dei *Kokugakusha* (studiosi della tradizione nazionale), dei cultori di *Shintō* fioriti alla fine dell'epoca di Edo, i quali costituiscono la forza motrice della Restaurazione Meiji (1867), e dal ceto dirigente del nuovo governo Meiji. Affermata di conseguenza la necessità della unione di religione e politica, lo *Shintō* viene impiegato dai politici e

militari di quell'epoca come potente supporto per l'unificazione delle coscienze. Questo processo di 'stabilizzazione' dello *Shintō* raggiunge il culmine (e al contempo il tracollo finale) negli anni della seconda guerra mondiale. In tal periodo si assiste alla fioritura di numerose sètte all'interno dello *Shintō*.

Il quarto periodo, quello attuale, inizia con la sconfitta del Giappone nell'ultimo conflitto mondiale e la conseguente occupazione delle forze americane. Risale a questo periodo la «messa al bando» dello *Shintō* imposta dal comando americano sotto forma di separazione assoluta fra potere politico e religione (= *Shintō*). Vengono epurati — totalmente o parzialmente, secondo i casi — gli ambienti della gerarchia shintoista, degli intellettuali nazionalisti, dei cultori di teologia *Shintō*. La nuova «Costituzione» laica dettata dall'America rooseveltiana sancisce il definitivo divorzio dalla «Via degli Dèi».

Sotto il riguardo storico lo *Shintō*, a partire dal secondo periodo, a volte si scontra ànche con violenza con il Buddhismo, altre volte si fonde o viene assimilato da quest'ultimo. Il risultato di questo incontro-scontro, come è ben noto, è la creazione di un patrimonio culturale unico nel suo genere.

Sebbene, volgarmente parlando, si adoperi il termine generico di *Shintō*, la realtà si rivela molto più complessa. Esiste lo *Shintō* arcaico (*Ko-Shintō*), lo *Shintō* ecclesiastico praticato nei *Jinja* (santuari *shintō*), lo *Shintō* di Stato, lo *Shintō* delle varie sètte etc.

Fatta eccezione per una frazione delle nuove sètte *Shintō*, il centro di esso è costituito dalla dinastia imperiale. A cominciare dal Grande Santuario di Ise — in stretta relazione col culto della Dea del Sole Amaterasu e quindi con la tradizione imperiale —, esistono attualmente in tutto il Giappone circa sedicimila santuari che continuano a praticare i riti della «Via degli Dei». Ciò compone la struttura portante della manifestazione liturgico-devozionale shintoista e vale da punto di riferimento per la maggior parte dei fedeli shintoisti. Per noi giapponesi non si tratta tuttavia di un supporto solo ed esclusivamente spirituale e 'religioso': lo *Shintō* è la «Via» in sé che scorre eternamente all'interno della nostra esistenza.

Nella realtà però — ed è questo il caso particolare dello *Shintō* di Stato (terzo periodo) e dello *Shintō* odierno (quarto periodo) — si è verificato un distacco 'fisico' dalla divinità a cui dovrebbe essere dedicato il rito. Tutto si risolve (e si dissolve) in mero formalismo, sì che il significato più profondo va irrimediabilmente perduto.

In una situazione generale così degradata, alcuni 'concetti' e 'idee' che riguardano i riti, sia pur parzialmente, sono stati tramandati sino a noi, per via orale o scritta, dai Maestri *Shintō* — e, fra questi, in particolare dai cultori di esoterismo e dottrina magica (*Reigaku*)[1]. Grazie a costoro, gran parte del più arcaico e autentico patrimonio dello *Shintō* è stato, oltre che difeso e conservato gelosamente, pure illuminato e commentato in termini chiari e rigorosi.

A questo proposito voglio accennare brevemente alla figura e all'opera di uno di questi Maestri, Tomokiyo Yoshižane (1889-1952), che svolse la sua attività tra gli inizi dell'èra Taishō (1910) e la metà dell'èra Shōwa

(1930-40). Il Maestro Tomokiyo si dimostrava dotato di una profonda conoscenza dottrinaria e di un eccezionale potere 'paranormale' e magico. La sua opera di sistematizzazione e divulgazione della tradizione e dell'essenza del *Ko-Shintō* e della *Reigaku* ha qualcosa che definirei geniale.

Il Maestro Tomokiyo, inoltre, fornì il background spirituale e culturale ai «Giovani Ufficiali» protagonisti dei due tentativi di insurrezione del 26 febbraio 1936 e del 15 maggio 1932. Gli Alti Quadri delle Forze Armate Imperiali e i Giovani Ufficiali di quel periodo, quasi all'unanimità, rimasero tangibilmente influenzati da questi insegnamenti. In sèguito, molti di loro misero alla prova superbamente sui sanguinosi campi di battaglia della seconda guerra mondiale la fede e la dedizione più assoluta al «Paese degli Dei»[2].

Come è noto, anche Mishima rimase profondamente colpito dalla lettura dell'opera principale del Maestro Tomokiyo, la *Reigaku Sentei* («Raccolta critica degli studi di *Reigaku*», 1920). Tracce di questa influenza si rinvengono, per esempio, in «*Cavalli sfrenati*» (1969)[3], e negli altri tre volumi della tetralogia «Il mare della fecondità», che è l'ultimo capolavoro di Mishima.

Il Maestro Tomokiyo, viene detto spesso, all'età di trent'anni aveva già 'divorato' la quantità di libri che uno studioso di prim'ordine riesce a far sua impiegando una vita intera. La sua conoscenza non fu, però, la sciocca e asettica conoscenza dell'accademico. Saldamente fermo nel solco della tradizione *Shintō*, provvisto di notevoli doti di sintesi e originalità, ha saputo indicare ai Giapponesi contemporanei l'autentica «Via degli Dei» e i pericoli insiti in un'indiscriminata accettazione della cosiddetta «cultura occidentale»[4].

Il Maestro Tomokiyo viene tuttora ricordato negli ambienti *Shintō* più tradizionalisti come notevole 'mediatore' fra il mondo visibile e quello invisibile. Molte sono le opere dedicate a questo aspetto specifico dell'esoterismo *Shintō*. Nel 1972, grazie sopra tutto al fervente interesse dei suoi 'discepoli' più giovani, è stata pubblicata l'«opera omnia» del Maestro Tomokiyo, divenuta ben presto la «Rivolta contro il mondo moderno» dei cultori giapponesi di *Ko-Shintō* e *Reigaku*.

Ritengo che sarebbe davvero auspicabile e profittevole per i Lettori italiani — e di *Risguardo* in particolare, ai quali ci accomunano non poche cose — se qualche 'volonteroso' traducesse nel prossimo futuro qualcuna delle opere più significative del Maestro.

---

[1] A differenza di un certo spiritismo occidentale, la *Reigaku* giapponese ha per oggetto di studio non lo 'spirito' di una persona, magari scomparsa, bensì la forza magica racchiusa nelle varie divinità.

[2] Forse è il caso di accennare qui, *en passant*, ad alcuni episodi significativi (e, se si vuole, 'curiosi') risalenti a quel periodo. Il maestro Tomokiyo in più riprese — sia direttamente che indirettamente (tramite 'discepoli' e militari delle Forze Armate Imperiali) — «inabissò» e fece «inabissare», in laghi montani ritenuti sacri, «corpi e sostanze magico-divini» (*mitamashiro*), che fin dall'antichità hanno svolto un ruolo fondamentale nei riti e nelle credenze dei Giapponesi. Sul significato di queste 'operazioni' esistono varie interpretazioni. Sembra comunque accertato che lo scopo principale fosse quello di modificare in senso favorevole all'Asse To-

kyo-Roma-Berlino le sorti della imminente guerra, o in generale di prepararsi al «tempo che deve venire». Tra l'altrò, i posti prescelti per queste 'operazioni', oltre alle vette sacre del Giappone, furono il Monte Hakuto (in Corea) e le Alpi europee.

3 In particolare, nei capitoli che trattano della visita al Grande Santuario di Miwa.

4 Sembra che il Maestro Tomokiyo avesse considerato 'modelli' spirituali da seguire la tradizione della Roma imperiale per l'Italia fascista, il mito nordico-ario per la Germania nazionalsocialista e il *Ko-Shintō* per il Giappone.

Eric Houllefort
Scienza moderna e Tradizione

Come la scienza non è neutrale, così non esiste possibilità di conciliazione fra Conoscenza tradizionale e pseudosapere moderno, fra scienze sacre e scienze profane: «A tutta prima, può sembrare talvolta che l'oggetto nelle une e nelle altre sia lo stesso, eppure la conoscenza che queste due specie di scienze danno, rispettivamente, di tale oggetto è talmente diverso che, ad un esame ulteriore, si deve esitare ad affermare ancora una identità sia pure limitata a un certo riguardo»[*]. *— Tutti gli errori delle scienze moderne, secondo Titus Burckhardt, discendono dal fatto che la mentalità su cui queste poggiano tende a dimenticare che la costante logica del mondo è il soggetto conoscente stesso, il quale «purché non lo si intenda soltanto nella sua natura relativa all'io, bensì nella sua essenza spirituale, è il solo testimone di tutta la realtà oggettiva»*[**]*. Quindi, mentre un'autentica conoscenza del mondo presuppone l'unità di base del soggetto conoscente, la scienza moderna sostituisce a quest'ultimo — che è sintesi di senso, pensiero e spirito — un pensare puramente matematico, per cui viene ignorato, nella realtà, ciò che i filosofi greci e scolastici chiamavano la «forma», ossia l'«impronta» in cui l'essenza si manifesta. — Ottenebrato dalle tesi scientifiche moderne, l'intelletto umano non sa più scorgere nella natura i segni visibili dello spirito, le «impronte» dell'Essere; abituato a considerare l'universo che lo circonda come un meccanismo materiale privo di un significato che lo trascenda, l'uomo ha dimenticato che «dopo tutto l'intero cosmo è contenuto in lui stesso, non certo nel suo Io, ma nello spirito che è in lui e che è assieme più di lui stesso e di tutto l'universo visibile»*[***]. *— Il seguente scritto di Eric Houllefort ci sembra affrontare con rigore e vigore l'argomento della simmetrica contrapposizione tra la 'comprensione' del mondo nella sapienza tradizionale e la sua 'apprensione' nella conoscenza moderna. In queste 'riflessioni' — perché non esprimono*

nozioni originali (nuove), ma riflettono riconoscimenti veri — il Lettore potrà agevolmente cogliere, convertiti in concetti, gli elementi-segni della nostra teoria del mondo.

* * *

Il tema di questo scritto ci è proposto dalla comparsa, in questi ultimi anni, di numerose opere che sostengono la tesi di un incontro inevitabile tra le avanguardie della scienza moderna occidentale e i dati tradizionali, dovendo questa trovare prima, in qualche modo, la sua «strada di Damasco» di fronte al fenomeno fondamentale, messo a nudo. Fra queste opere, occorre segnalare *La fin de l'ésotérisme*, di Raymond Abellio, *Science de l'homme et Tradition*, del prof. Gilbert Durand, così come *La gnose de Princeton* — scritta (ci dicono) «da scienziati americani alla ricerca di una nuova religione». Ci soffermeremo un istante sulle prime due, lasciando da parte l'ultima, che non abbiamo letto. E non sarà davvero difficile, coll'ausilio di alcune citazioni, dimostrare come tali scritti non siano nemmeno ambigui, risultando semplicemente un prodotto della contro-iniziazione.

1. *Critica dello pseudo-esoterismo.*

Per quanto riguarda Abellio, il quale non è al suo primo tentativo — ricordiamoci di *Vers un nouveau prophétisme* e dei libri che lo seguirono —, e il cui stile espressivo si rivela più seducente (dunque più pericoloso) di quello del Durand, anzi che riferirci direttamente al suo libro abbiamo estratto, da una intervista da lui concessa alla rivista «Hamsa» (n. 2), un passo che riassume efficacemente la sua tesi: «[...] L'evoluzione fa passare l'uomo, da uno stato primitivo di integrazione e partecipazione universali confuse, a uno stato finale di reintegrazione e partecipazione universali chiare, mediante una disintegrazione 'cartesiana' provvisoria che è solo un momento dialettico destinato alla presa di coscienza individuale». Si vede chiaramente — è il caso di dirlo — l'evoluzionismo implicito in questa affermazione. Insomma, gli uomini dei tempi arcaici sarebbero stati molto simili al buon selvaggio di Rousseau, che si bagnava nell'unità dell'io e del non-io senza averne coscienza, ma i loro lontani discendenti, alcune decine di millenni più tardi, dopo il «momento dialettico» doloroso dell'apparizione (e, poi, del regno) della ragione analitica — momento necessario per aprirli alla comprensione del principio di individuazione —, si dirigerebbero senza esitare, anche in mezzo a un mondo distrutto, verso una sorta di nuova innocenza, una innocenza «gnostica». Attualmente, noi quindi ci troveremmo, per riprendere la terminologia di Abellio, nella fase di passaggio dalla «ragione analitica» alla «ragione trascendentale». Queste espressioni si dimostrano significative e portano in se medesime le proprie contraddizioni, giacché non si vede come il più possa derivare dal meno, il superiore dall'inferiore; come la ragione analitica possa partorire — anche con una «saturazione parossistica»: così si esprime il Durand, il quale, come vedremo, espone in un certo senso la stessa tesi di Abellio — la vera Conoscenza, quella Gnosi che trascende qualsiasi analisi, e perciò qualsiasi discriminazione, molteplicità, dualità.

Quanto al Durand, questi annuncia banalmente, cinquant'anni dopo

Spengler e altri, la fine dell'uomo prometeico o faustiano dominatore delle forze naturali, e profetizza il ritorno di Ermes attraverso quello che chiama il «Nuovo Spirito Antropologico», il quale ricostruirà, al di là del moderno frazionamento delle scienze (divise in scienze sociali, scienze della vita, scienze fisiche etc.), la Scienza dell'Uomo. In questa ottica, l'autore rimprovera a Guénon di non aver visto che il raddrizzamento successivo al caos moderno «non è — scrive il Durand — una antitesi di tipo hegeliano, ma precisamente una 'saturazione' parossistica che produce essa stessa [...] il suo rovesciamento assiologico». E, ricollegandosi ancora di più ad Abellio, così definisce l'ermetismo che vede risorgere alla luce dopo essere stato, per secoli, nascosto dalle costrizioni esteriori del destino dell'Occidente: «è gnosi che passa senza frattura dalla percezione sensoriale all'intuizione intellettuale». La ricerca, in sé giustificata, di quelli che il Durand chiama «gli scarti del pensiero occidentale ufficialmente e universitariamente trionfante», lo conduce quindi a formulare proposizioni del genere: «[...] Bisogna opporre agli ufficialissimi Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Ricoeur dei nostri giorni, e ai Brunschvig e Bergson di ieri, i più ufficiosi Mircea Eliade, Gaston Bachélard, Carl-Gustav Jung, René Guénon e anche Rudolf Steiner...».

Questo si chiama praticare la buona vecchia tecnica dell'amalgama e del recupero, indipendentemente dal fatto che a tale risultato si pervenga in modo consapevole o meno! D'altra parte, la presenza — tanto nel libro del Durand quanto in quello di Abellio — di passi davvero deliranti, è una prova supplementare del loro carattere antitradizionale, per quante possano essere, qua e là, le dimostrazioni d'erudizione. Nel Durand ciò si manifesta con uno stile da Sorbona incredibilmente confuso, di cui ecco un pezzo da antologia: «Questo 'spessore' epistemologico che sostituisce in Guénon la linearità comtiana, ricorda, proprio come la contemporaneità spengleriana o la ricorrenza sorokiniana, un concetto essenziale della filosofia della conoscenza in Bachélard: ossia il concetto di 'profilo epistemologico', che significa che pure un concetto strettamente fisico come quello di 'massa' o di 'forza', non si colloca unilinearmente in un punto qualsiasi dell'epistème, ma si ritiene ornato di armonie (o di connotazioni) arcaiche, che subordinano di necessità il suo impiego strettamente fisico a una 'psicanalisi oggettiva'» (pp. 194-195). In Abellio, di cui si conosce l'interesse per la fenomenologia di Husserl, leggiamo: «La disoccultazione dello Yi-King si iscrive nella linea di una rivoluzione culturale universale in cui la fenomenologia occidentale, in quanto fine della filosofia, viene ad illuminare dal di dentro e, in qualche modo, interiorizzare la rivoluzione permanente venuta dall'Oriente».

Il fatto che, accanto a queste scempiaggini, si possano trovare nei libri del prof. Durand e di Abellio riferimenti autenticamente tradizionali — per il primo, sopra tutto l'Islâm sciita, poi Paracelso e i suoi continuatori; per il secondo, sopra tutto lo Yi-King e la Kabbala — non deve trarre in inganno, ma rendere ancor più diffidenti. Qui, assistiamo appunto a quel fenomeno che René Guénon, con la sua chiaroveggenza abituale, aveva annunciato già molto tempo fa e descritto come «la costituzione di un

nuovo pseudo-esoterismo di tipo un po' particolare, destinato a dare una parvenza di soddisfazione a quanti non si contentano più dell'essoterismo, pur stornandoli dal vero esoterismo cui si pretendeva di opporlo». Ed è Guénon stesso ad aggiungere, in margine, una annotazione che riassume tutto: «L'incorporazione di certi elementi realmente tradizionali non impedirebbe che, in quanto 'costruzione', e nel suo insieme, questo sia solo uno pseudo-esoterismo...»[1].

Il solo, a nostra conoscenza, che abbia riflettuto in modo non ambiguo sulla finalità ultima della scienza moderna e delle sue tecniche, è Ernst Jünger. Egli ha cercato di intravvedere tale finalità sopra tutto negli aspetti più distruttori della scienza, dovendo questa provocare su tutti i piani una necessaria denudazione. In *Visita a Godenholm*, è in questo senso che il maestro Schwarzenberg parla della scienza: «Conquistando i dominî più elevati, essa doveva solamente preparare l'epifania di illuminazioni accecanti. Queste sarebbero state precedute da periodi incendiari. Non voleva scorgere che ascese di astri, là ove gli spiriti sottili concordavano quasi tutti nel proclamare il declino. Visione seducente, come lo è ogni previsione favorevole». Soffermiamoci su quest'ultima frase, che stronca le affermazioni perentorie di un Abellio: Jünger non afferma, suggerisce soltanto, consapevole certo del fatto che solo uno spirito onnisciente, totalmente liberato dai condizionamenti spazio-temporali, potrebbe abbracciare con uno sguardo il divenire di numerosi secoli e indicarci l'eventuale giustificazione della scienza moderna in funzione di uno scopo indefinitamente lontano.

2. *Critica della scienza moderna.*

A. *Sua genesi, suoi postulati.* Prima di muovere alla ricerca di questa eventuale giustificazione, conviene interrogarsi sul valore di conoscenza della scienza occidentale e, in questo modo, soffermarsi brevemente sulla sua genesi. Se si ammette che l'uomo occidentale, quanto meno da Erodoto ed Eschilo — ovvero dalla apparizione simultanea della coscienza storica (cronaca) e della tragedia —, si sente più portato verso l'azione che verso la contemplazione, non ci si può impedire di scorgere nei primi segni annunciatori della scienza moderna durante il basso Medioevo una espressione di questo fondamentale «dualismo strutturale» percepito da Evola — senza di cui tutta la storia dell'Occidente da duemila anni a questa parte non è veramente comprensibile. Questo dualismo, Evola l'ha così riassunto: «Nel materialismo occidentale, virilmente orientato, e nella presenza di una spiritualità che, come quella cristiana, è inseparabile da elementi non-occidentali, 'meridionali' [...], in ciò debbonsi riconoscere due aspetti antagonistici, ma pur solidali, di una cosa unica»[2]. Quando, nel corso dei secoli, con la loro conversione (forzata o volontaria) al cristianesimo, i «Vichinghi del sangue» dovettero trasformarsi in «Vichinghi dello spirito» — per riprendere due espressioni simboliche di Spengler —, l'eterogeneità delle loro strutture mentali rispetto a ogni componente lunare-sacerdotale ed ebraica del cristianesimo non cessò di manifestarsi più o meno fortemente. A questo proposito, la scomunica di Federico II Hohenstaufen, la sconfitta del mito imperiale e la battaglia finale dei

Guelfi e dei Ghibellini, ne riflettono solo l'eco lontana. Riusciva molto difficile all'uomo nordico, spontaneamente portato a vivere la ricerca spirituale come un'avventura esplorativa di tutte le vie dell'esistenza, ivi comprese le scorciatoie — «senza ritirata, eccezione né scelta» (Nietzsche) —, sentirsi a proprio agio nelle strettoie dell'ortodossia cattolica. Dopo un Maestro Eckhart, ultima e pura rifrazione della Luce del Nord sulle pareti di un mondo che non era più fatto per essa, Eckhart, il quale osava affermare «che la purezza del distacco non può pregare, poiché chi prega desidera ottenere qualcosa o che Dio lo sollevi da qualcosa», mentre «il cuore distaccato non desidera niente e non ha niente di cui vorrebbe essere liberato» — dopo Eckhart, dunque, vennero i tempi oscuri della *hybris* e della prevaricazione. L'aquila romano-germanica — messa in gabbia, la via del Cielo essendole ormai ostruita — gettò i suoi sguardi verso la terra ed estese la sua passione di conquista e di dominio sugli altri e sulla materia. Alla padronanza di sé subentrò progressivamente la padronanza degli elementi, all'autorità naturale dei capi per nascita la tirannia dei 'condottieri', alla Conoscenza quella «scienza senza coscienza» che «è solo rovina dell'anima», secondo l'espressione famosa di Rabelais. È appunto questa, dell'ingresso nello pseudo-Rinascimento, l'epoca in cui il potere della conoscenza diventa conoscenza del potere — dei poteri: compaiono i «teorici della dominazione»; Machiavelli, poi il cardinale de Retz, Baltasar Gracian etc. —, in cui gli uomini vogliono possedere le cose e finiscono per diventare così un possedimento delle cose. In questa svolta di tempo, i Titani — vinti ma mai annientati, come ci insegna il mito — bussarono sordamente alla porta della prigione in cui l'uomo occidentale li aveva relegati. Eracle scomparve a vantaggio di Prometeo, l'uomo faustiano iniziò la sua lotta senza speranza.

Quest'uomo faustiano, alcuni tra quelli che 'vegliano'(?) sugli ultimi ridotti del mondo bianco(!) non cessano di esaltarlo e lo vedono anzi risorgere sempre più forte nel tipo dell'astronauta, sul quale ritorneremo più avanti. Un amico dello scienziato Hermann Oberth, il padre dei missili moderni, scrive in proposito: «L'astronautica doveva 'arrivare', proprio come sono 'arrivati' la scoperta e l'impiego del fuoco, la costruzione delle case, l'invenzione delle automobili e dei battelli a vapore, e la navigazione aerea». Simili affermazioni mostrano bene dove stiano i guai, e rinviano appunto alla deviazione insita nella scienza moderna. Una tale abdicazione della ragione, presso uomini pur così pronti a reclamare i propri poteri, davanti a una casualità tanto indefinita quanto onnipotente che, senza colpo ferire, fa 'arrivare' le cose, può solo giustificare l'affermazione del tradizionalista austriaco Othmar Spann, secondo il quale tutta la scienza moderna è «conoscenza di ciò che non vale la pena di essere conosciuto».

L'enorme errore dei moderni, in effetti, consiste nel pensare che una scienza sia completamente definita dal suo oggetto. Contro un'idea così 'primitiva', Guénon ha ricordato che il punto di vista sotto il quale l'oggetto viene scorto risulta almeno altrettanto importante nella definizione della scienza. Jünger gli ha fatto eco, dicendo che è lo spirito «a distribuire

i compiti per la ricerca, e non l'inverso», e aggiungendo: «I fatti creano prove e non verità. Ove la ricerca ha luogo, il terreno è già stato delimitato dai veti e dalle autorizzazioni dello spirito. Così quello che si scopre non è fortuito»[3]. Giustamente, nulla capita per effetto del puro caso o di una logica sovraordinata, e la scienza moderna se ha potuto svilupparsi lo deve a un fatto: l'oblio della metafisica, che è la scienza dei princìpi, era già stato consumato. La pretesa della scienza moderna alla oggettività risulta d'altra parte compromessa dalle condizioni stesse che le hanno consentito di nascere, giacché essa poggia su una divisione della realtà, una parte di questa venendo già in partenza dichiarata «irreale».

'Liberata' dalla metafisica, la sola capace di darle un carattere qualitativo, normativo, la scienza moderna era destinata a perdersi nella molteplicità, nella quantità, nella accumulazione orizzontale del sapere e della potenza, in quello «studio interminabile» contro cui già Lao-Tze metteva in guardia l'uomo nobile. L'illimitato istinto di conoscenza — o piuttosto, per essere precisi, di sapere — che spinge i rappresentanti della scienza moderna, non è segno di pienezza interiore, ma al contrario mania, sete, febbre, privazione. Quando si pensa un solo istante alla estrema complessità della fisiologia sottile dei centri di energia (i «cakra») nello Yoga, per indicare solo un esempio, e a tutto quello da essa presupposto in fatto di volontà d'autoapprendimento del soggetto, si resta confusi, al confronto, dall'inversione del rapporto tra io e non-io che sta alla base della scienza occidentale, e che consiste nel credere di realizzarsi interiormente con il dominio del mondo esteriore. Sotto questo aspetto, il confronto tra l'agire dell'immensa maggioranza degli scienziati moderni e quanto sappiamo, sulla base di testimonianze tradizionali degne di fede, dei Risvegliati del mondo della Tradizione, è eloquente. Gli scienziati contribuiscono a cambiare la superficie del mondo, mai a trasfigurarlo, ossia a vederlo essi stessi, in se stessi, in modo radicalmente diverso, inglobante e non descrittivo. Guardano, scrutano, sanno per induzioni successive, ma non conoscono, vale a dire: *non vedono in modo sintetico.* Per quanto lontano si spingano, le loro ricerche li lasciano, nell'essenza, immutati sul piano umano. Il loro campo di lavoro reca in se stesso la privazione, e in rapporto all'uomo comune la loro cultura suscita solo una privazione più ricca. Essi incarnano talvolta la sostituzione caricaturale degli uomini della prima funzione — il che Gurdjeff aveva ben espresso nel suo stile sarcastico: «In Europa, tutti sembrano ritenere normale che uno scienziato dimentichi dappertutto il suo ombrello».

B. *L'astronauta, un esempio di uomo faustiano.* E proprio come le masse confondono scienza e tecnica, scienziato e ingegnere, i sostenitori dell'uomo faustiano — che collocano le chimere del progressismo accanto alle menti più rette e sottili per eccitare sempre più l'attivismo moderno — vogliono scorgere nell'astronauta l'archetipo dell'uomo occidentale attivo, prodotto da una civilizzazione della sfida, distruttore delle barriere naturali, spesso in opposizione all'uomo orientale, considerato attraverso l'immagine piuttosto logora di chi si immerge nella contemplazione derisoria del proprio ombelico. (Un'immagine quasi sempre stuzzicata da un

po' di razzismo biologico, alla vista dei tipi fisici di parecchi astronauti americani). Bisogna finirla anche qon questa illusione divenuta uno stereotipo! Oltre al fatto, già curioso, di vedere persone che condannano molte manifestazioni dello spirito moderno, cercare dei modelli nelle due forme di società più materialiste — a parte la circostanza che l'origine dell'astronautica è tedesca, non sovietica o americana —, l'assistenza considerevole prestata a tale figurazione dai *mass media* del modello occidentale (in questo caso, URSS compresa) dovrebbe far riflettere. Al di là dalle belle formule, la verità è più dura: l'astronautica si dimostra uno dei dominî privilegiati in cui lo pseudo-lirismo del sistema canta ancora la marcia in avanti del progresso tecnico, per far credere agli uomini che le sue ferite non lasciano cicatrici, che le sue devastazioni risultano semplici sbavature. In una parola, fa sì che l'uomo bianco sbirci il cielo affinché pensi meno spesso alla sorte assegnatagli sulla terra. La cosa è stata perfettamente espressa dal situazionista argentino Eduardo Rothe, che fu membro del gruppo partigiano boliviano del Comandante «Che» Guevara: «Esempio della sopravvivenza all'esponente più elevato, gli astronauti fanno, senza saperlo, la critica della terra: condannati al tragitto orbitale — a pena di morire di freddo e di fame —, essi accettano docilmente ('tecnicamente') la noia e la propria miseria di satelliti. Abitanti di un urbanesimo della necessità nelle loro cabine, prigionieri dei congegni scientifici, sono il modello — *in vitro* — dei loro contemporanei che non sfuggono, malgrado le distanze, ai disegni del potere. Uomini-pannelli pubblicitari, gli astronauti fluttuano nello spazio o saltellano sulla luna per far marciare gli uomini al tempo del lavoro»[4].

Effettivamente, quanto noi sappiamo di loro — degli astronauti americani almeno, e delle frasette di una costernante stupidità, recitate con la 'commovente' spontaneità di chi le abbia apprese sotto dettatura prima della partenza dalla terra — ce li mostra perfetti rappresentanti di coloro che negli USA vengono chiamati i VASP (White Anglo-Saxon Protestants), vale a dire l'incarnazione della più piatta normalità, nel senso moderno della parola. Osservando le riprese televisive delle loro evoluzioni sulla Luna, Jünger ha scritto: «La loro è, in genere, una delle figure tragiche, forse proprio la figura tragica della nostra epoca: l'uomo che possiede a fondo il metodo e rimane un fallito quanto alla sostanza. Perfetto persino nel proprio annientamento»[5].

Peccato, certo — ma le cabine spaziali non sono affatto dei *drakkar*, e i Vichinghi non rinascono davvero a Cap Kennedy!

C. *La scienza moderna: il suo ruolo di stupefacente, il suo fondamento «ginecocratico»*. L'esempio dell'astronautica ci prova d'altronde come proprio sotto il profilo delle sue applicazioni tecniche la scienza moderna risulti più sovversiva, e come l'esistenza di questo o quello scienziato d'eccezione non introduca alcun mutamento in quest'azione globale. A ogni modo, tra il ricercatore isolato dal mondo nel suo laboratorio e il lettore di *Selezione dal Reader's Digest*, la differenza, come ha sottolineato Jünger, rimane «di ordine più temporale che qualitativo». Il ricercatore appare solamente un esploratore che mostra quello che, venti anni dopo,

farà forse parte della vita quotidiana di tutti. Ma ciò che davvero occorre mettere in luce, è l'uso delle scoperte scientifiche come stupefacente per le masse, destinato a far loro credere che ci stiamo incamminando malgrado tutto verso la 'terra promessa' del progresso, e sopra tutto che esse — le masse — partecipino attivamente a questo cammino e che debbano esserne fiere. All'uomo la scienza moderna dà così una illusione di sicurezza che gli fa dimenticare, per citare Heidegger, che «si è sempre abbastanza vecchi per morire», gli vieta l'indispensabile presa di coscienza della precarietà fondamentale della condizione umana — sola cosa capace di ispirare il desiderio di superarla, per una minoranza, di polarizzarla verso ciò che la trascende, per gli altri. La scienza appare come la testa di questa immensa sala macchine in cui si fabbrica in serie l'ultimo discendente di un mondo senza luce, l''ultimo uomo' profeticamente annunciato e descritto da Nietzsche: l'uomo che non si domanda mai che cosa potrebbe offrire alla vita, ma il cui unico desiderio è di perpetuarsi assopito sul guanciale della sua mediocrità lenitiva. Che sopravvenga però una serie di catastrofi naturali, e si vedrà forse quest'uomo moderno — malgrado o piuttosto a causa delle sue scoperte e del suo comfort — ritrovarsi più impotente a farvi fronte, che non gli uomini cosiddetti primitivi dei tempi arcaici!

Ci rimane ora da considerare il piano sotteso, sottile, di cui la scienza moderna subisce invisibilmente l'impatto, e che ha condizionato il suo sviluppo nel momento definito da Evola: «la fase terminale e crepuscolare del ciclo dell'Occidente». Questo piano sottile si è innanzi tutto manifestato nell'opera di sconsacrazione del mondo iniziata dalla scienza. Appunto qui essa ha rivelato chiaramente la propria natura fondamentalmente democratica e plebea. Dopo la scoperta della stampa, che ebbe l'effetto di minare completamente la tradizione orale e di sostituirle un sapere libresco accessibile a tutti, dopo l'apparizione del tipo dello scienziato, a proposito del quale Nietzsche aveva notato che tutte le virtù a lui richieste erano quelle del buon operaio — dopo ciò venne il lavoro di scavo per distruggere le ultime dinastie dell'Europa tradizionale. Che cosa significano, in effetti, scientificamente parlando, l'origine solare degli imperatori nipponici o l'attributo taumaturgico dei re di Francia? Nello stesso ordine di idee, Jünger, nel suo libro *Al muro del tempo*, ritiene che «bisogna vedere[...] nell'erezione del primo parafulmine, nel 1752, un evento considerevole» e, «dal punto di vista mitologico[...] un primo segno di ribellione titanica, una nuova rivolta della Madre primigenia contro il Padre universale»[6]. Da notare, per inciso, che il re del tempo, Luigi XV, assai ben ispirato in tale occasione, fece immediatamente togliere il parafulmine, presagendo, con una sorta di oscuro presentimento, quanto la scoperta potesse riuscire nefasta per il fondamento dell'autorità monarchica. L'esempio ci pare davvero esplicito, poiché il parafulmine rinvia evidentemente alla folgore, e questa a un simbolo universalmente diffuso, dalla folgore di Zeus al *dordje* tibetano, il simbolo dell'attività trasformatrice del cielo sulla terra, della virilità spirituale e della natura uranica e «adamantina» della vera Conoscenza. Proprio come quello che lo seguì di

quarant'anni, ossia il culto della *dea* Ragione durante la Rivoluzione, l'esempio del parafulmine ci propone la transizione ideale per scorgere che il fondamento della scienza moderna — come quello del mondo moderno nel suo insieme — risente dei valori ginecocratici. La storia di questo mondo, per chi la osservi con uno sguardo 'mantico' — ossia uno sguardo che, dietro la grossolana apparenza, intravvede l'«impronta» sottile del fenomeno —, si riassume allora nella scomparsa progressiva dell'ordine dei Padri, ordine di differenziazione e di gerarchia, di dominio della forma sulla materia, e dei suoi valori sacrificali e comunitari, a vantaggio dell'ordine delle Madri, ordine di livellamento, di eguaglianza e di promiscuità, di dominio della materia sulla forma, e dei suoi valori 'cosmopolitici', edonisti e utilitaristi. Necessariamente, ciò risulta vero anche a proposito della scienza, che concorre all'universalizzazione dei modi di vita e dei tipi di società e all'aumento quantitativo della durata della vita. Un caso veramente demoniaco di questa involuzione è l'inseminazione artificiale. Già decine di migliaia di esseri senza padre vivono nel mondo. Come ha predetto Jünger, saranno i carnefici di domani.

Per concludere questa parte, staremmo per dire, se i due termini non fossero totalmente inconciliabili, che la scienza moderna è la «spiritualità della borghesia», ovvero di una casta — o, meglio, di una classe — che già rappresenta una degenerazione della terza funzione, riunendo questa in origine i tipi più degni del contadino e dell'artigiano. E aggiungeremmo, seguendo il metodo tradizionale dell'analogia, che tanto questa classe quanto la scienza moderna che ne è una sorta di emanazione corrispondono all'elemento *acqua*, l'acqua che si spande in senso orizzontale — il che varrebbe a sufficiente conferma del carattere quantitativo e dissolvente della scienza moderna. Per essere ancora più precisi, e pensando alla deviazione titanica del guerriero intervenuta all'alba dello pseudo-Rinascimento, vedremmo nella scienza moderna la congiunzione tra le 'acque inferiori', convogliate dai mercanti, e il 'vulcanismo', il fuoco interiore proprio dei guerrieri pervertiti.

III. *Sulla natura della conoscenza.*

Per rappresentare ciò che separa il sapere scientifico dalla Conoscenza nella accezione tradizionale, si può partire da due affermazioni di filosofi moderni e vedere così, fin dall'inizio, come esse pongano il problema della conoscenza in modo diverso da quello di numerose dottrine tradizionali. La prima affermazione è di Jaspers e si enuncia nei termini seguenti: «L'uomo non può accedere a una rappresentazione del mondo che sia al contempo integrale e vera». La seconda è di Nietzsche e conferma quella di Jaspers: «Vivere è la condizione della conoscenza. L'errore è la condizione della vita». Che l'errore sia la condizione della vita risulta evidente. Le nostre percezioni sensoriali ci ingannano, l'immagine riflessa sulla retina, per esempio, ci lascia sempre nell'ignoranza dell'oggetto, e ciò che noi chiamiamo la verità è, in effetti, come ha detto Nietzsche, «la metamorfosi del mondo negli uomini»: una somma di antropomorfismo e di metafore, non certo la visione giusta del mondo come esso veramente è, inqualificato. Per contro, che vivere sia la condizione della conoscenza è

un'affermazione che merita un chiarimento, giacché può implicare la convinzione della realtà di un soggetto che agisce e che conosce. Ora, Nietzsche stesso, nella sua critica «a colpi di martello» di tutta la filosofia occidentale, da Leibnitz a Kant, non ha risparmiato alcuna delle categorie logiche su cui era stato costruito il discorso idealistico. Ed è sorprendente vedere come egli raggiunga, nella sua critica della *causalità*, le premesse fondamentali di una dottrina tradizionale dell'Oriente, ossia il Buddhismo. Nietzsche scrive ne *La volontà di potenza*: «La cosa, il soggetto, il volere, l'intenzione, tutto ciò è inerente al concetto di 'causa'. Noi cerchiamo cose le quali spiegherebbero che qualche cosa è cambiato[...] Infine capiamo che le cose — e per conseguenza gli atomi — non agiscono: *perché non esistono*». E ancora: «La 'causa' e l''effetto', è la convinzione psicologica che si esprime nel *verbo*, l'attivo e il passivo [...] Vale a dire che la divisione del fatto in attivo e passivo, l'ipotesi di un essere agente, è preesistita. V'è in ciò la credenza nell'esistenza dell'*autore* dell'atto, come se *l'autore, privato di tutti i suoi atti, potesse sussistere da solo!*». Ma mentre Nietzsche doveva alla fine evolvere verso il prospettivismo, sostenendo che l'uomo ha sempre e soltanto una prospettiva sul mondo, una visione limitata e limitativa, il punto di vista tradizionale ammette l'ipotesi del *Risveglio*, ovvero di una esperienza che fa vedere l'irrealtà dell'io, dell'ego, e nella quale non vi è più coscienza di un soggetto che percepisce e di un oggetto percepito, ma solamente la Conoscenza pura che passa attraverso l'aggregato fisio-psichico che si è convenuto di chiamare uomo. Obiettare che pure i Risvegliati, malgrado questa Conoscenza totale, continuano a vivere nel senso vegetativo del termine, a mangiare, bere e dormire — simile obiezione riesce inaccettabile secondo le dottrine tradizionali. Un rappresentante autorevole — e occidentale — del buddhismo scrive a questo proposito: «Il Liberato che ha fame, ha fame solo per inerzia principiale, si potrebbe dire, 'come la ruota del vasaio che gira ancora quando il piede ha lasciato il pedale', secondo il Sutra; ma niente è coinvolto da questa fame: essa può essere placata da 'quanto cade nella ciotola dell'elemosina', ma se non c'è niente nella ciotola, è 'indifferente'». E in un altro testo della stessa raccolta: «Se si trascendono i fenomeni, non ci sarà più 'bere' e 'non-bere', poiché nessuno berrà né non berrà: le parole risultano allora impotenti a definire, se non negativamente, il risultato di questa rottura[...] Il Risvegliato vede come un sogno le sue attitudini positive e negative, poiché il supporto delle attività fisiologiche e psicologiche viene visto come illusorio, senza una propria realtà, semplice gioco delle condizioni. Appunto allora c'è totale libertà»[7]. Ciò fa comprendere come sulla via del Risveglio si tratti non di superarsi (per quanto il termine di 'Superuomo' appaia a più riprese nel Canone buddhista pali), ma di annientarsi, nel senso in cui Eckhart affermava: «Nessuno è ricco di Dio se non è completamente morto a se stesso». Ed è forse qui che la via del saggio e la via del guerriero si separano. La Tradizione riconosce, formalmente almeno, l'affermazione razionalista, secondo la quale l'uomo non può realizzare l'Assoluto, essendo questo, per definizione, privo di qualsiasi relazione con chiunque altro, eternamente solo. Ma essa le oppone la

trascendenza possibile dell'umano con una sorta di suicidio bianco, di suicidio gnostico attraverso cui l'Assoluto fa ritorno a se stesso — il che Plotino aveva felicemente espresso dicendo che la via è «il volo del Solitario verso il Solitario».

L'altro attributo essenziale della Conoscenza, dopo la totalità, è la transdiscorsività. Nel buddhismo, il termine sanscrito *Prajña*, che designa la Conoscenza trascendente, la Gnosi, è, etimologicamente, l'esatto equivalente del greco *prògnosis*: la Conoscenza «di prima». Prima di che cosa? Prima delle parole, e ciò permette di comprendere che la ricerca spirituale di un «aldi là dalle parole» è infatti aspirazione a ritrovare l'origine, ciò che è «prima delle parole». Mentre la caratteristica dell'uomo profano e ignorante, categoria in cui rientra anche lo scienziato moderno, è di possedere solo un sapere costruito, che umanizza le cose nominandole, la caratteristica del Risvegliato, in un Atto senza sosta rinnovato che è Visione, è di non scorgere più oggetti particolari — poiché, secondo la parola di un maestro del Ch'an, «avere oggetti da scorgere, è avere la vista dell'uomo comune (Hui-hai)» —, ma di ricollegare ogni cosa alla Realtà una. Questo desiderio di superare le parole, desiderio profondo dell'uomo cui la scienza moderna si rivela incapace di rispondere, risulta anche, sul piano esistenziale, nostalgia della pienezza silenziosa ricercata per l'insoddisfazione dell'esistenza condizionata, «inautentica», estroversa, con il suo sèguito di vane agitazioni e di rumori inutili. «Noi tacciamo perché le parole di cui le nostre anime desiderano vivere non si esprimono in parole terrene», dice un Padre certosino contemporaneo, nel semplice ma bel linguaggio degli uomini del suo Ordine.

Conclusione.

Si ammetterà dunque, considerando tutto quanto ha distrutto nell'uomo e fuori dell'uomo, che la scienza moderna non possiede alcuna giustificazione valida da proporre. Alcuni diranno che essa costituisce solo uno strumento, e che tutto dipende dalla qualità degli operatori che lo impiegano. Non è questo solamente un sofisma — giacché riteniamo di aver dimostrato come, fin dalla sua origine, la scienza moderna non sia affatto «neutra» — ma anche (sopra tutto oggi) un pio desiderio, poiché già da molto tempo gli uomini più coscienti si sono ritirati in disparte sulla linea di un combattimento interiore, e i centri in cui si decide l'utilizzazione dei mezzi scientifici di potenza stanno nelle mani di guerci che conducono ciechi. Strumenti, davvero semplici strumenti, sono per contro i moderni 'stregoni' dell'anti-Tradizione, che ci annunciano — bacchetta d'achillea dello Yi-King in una mano e schede per calcolatori elettronici nell'altra — giorni futuri che canteranno per una umanità rigenerata. La scienza moderna, in effetti, si rivela a volte il cattivo sogno, a volte l'incubo dell'uomo occidentale. La sua sola grandezza consiste nell'essere una «figlia del fatto», nell'aver acquisito un diritto inalienabile di cittadinanza nel nostro mondo, nel manifestare il cammino oscuro del Destino — quel Destino che si può tentare di fuggire o di assumere, ma a cui nessuno, eccettuati coloro che vivono nell'«eterno presente», può sottrarsi.

[*] R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma 1953, pp. 63-64.
[**] T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizioanle*, Torino 1968, p. 40.
[***] *Ivi*, p. 60.
[1] R. Guénon, art. «Nouvelles confusions» in *Initiation et réalisation spirituelle*, éd. Traditionnelles, Paris 1973.
[2] J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano 1951, p. 467.
[3] E. Jünger, *Al muro del tempo*, Roma 1965.
[4] Rivista «Internationale Situationniste», XII e ultimo numero (La collezione completa è stata ripubblicata dalle éd. «Champ Libre»).
[5] E. Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, La Table Ronde, Paris 1977.
[6] L'inventore del parafulmine fu Benjamin Franklin, cittadino degli USA e frammassone. Una iscrizione, posta su uno dei suoi busti, enuncia in modo sintetico e incisivo tutto un programma sovversivo: «Strappò la folgore al cielo e lo scettro ai tiranni». Rientra nell'ordine delle cose che l'americanismo — il quale «è solo lo spirito giudaico che ha trovato la sua espressione definitiva» (W. Sombart, *Gli Ebrei e la vita economica*, I vol. Padova 1980) — si sia riconosciuto in questo sinistro personaggio, rancido di puritanesimo protestante, di piccole virtù, di ipocrisia e di inflessibilità nel guadagno, un personaggio con cui «la concezione del mondo 'borghese' raggiunge il suo punto culminante» (W. Sombart, *Il borghese*, Milano 1950).
[7] René Joly, *Lettres bouddhiques*, Centre d'Enseignement de la Méditation, Gretz.

F. Le Roux - C.J. Guyonvarc'h
Sulla sovranità celtica

Alla cortesia di Françoise Le Roux (per molti anni allieva di Georges Dumézil) e di Christian-J. Guyonvarc'h (professore di celtico all'università di Haute-Bretagne) dobbiamo la pubblicazione di questo scritto su Risguardo. *Degli stessi autori stiamo curando — per le 'edizioni del Cavallo alato' — la pubblicazione in lingua italiana dell'opera* La civilisation celtique *(Ogam-Celticum, III ed., Rennes 1982). Segnaliamo ai Lettori alcune tra le opere più importanti di F. Le Roux e C.-J. Guyonvarc'h:* La religion des Celtes *(in* Histoire des Religions I, *Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1970);* Dictionnaire des Symboles *— parte celtica (ried.: Seghers, Paris 1975);* La Gaule dans le monde celtique *(costituisce il XIII cap. dell'opera di Myles Dillon e Nora Chadwick,* Les Royaumes Celtiques, *ried. Fayard, Paris 1978);* Les druides *(III ed., Rennes 1982);* Textes mythologiques irlandais I *(Rennes 1980);* Mórrígan - Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande *(Rennes 1983).*

* * *

Nel 1965, ne *Les aspects de la fonction guerrière chez les Celtes* (in *Ogam* XVII, pp. 175-188), abbiamo iniziato lo studio del «Marte celtico», un «Marte» d'altronde assai vicino all'«Ercole» classico, giacché l'eroe guerriero che caratterizza la tipologia celtica, Cúchulainn, è uno specialista più

del combattimento singolo e della dismisura epica, che della guerra propriamente detta, concepita dai Romani come azione e impresa collettiva. E abbiamo sottolineato — senza risolverle completamente — le «difficoltà» poste dal Marte celtico, che solo a gran fatica numerosi studiosi acconsentono a situare nel rango dei militari a tempo pieno. Riesce piuttosto comodo sopprimere ogni problema parlando di un Marte «agrario», «acquatico» o «guaritore». In tal modo, le sopravvivenze gallo-romane servono di solito a falsare la teologia dell'epoca anteriore alla conquista romana, giacché si dimentica la verità più elementare ed evidente, offerta dalla triplice rottura — *linguistica, politica e religiosa* — della Gallia romana con il suo passato celtico.

Cesare ha scritto *Martem bella regere*, e questa affermazione bisogna tenerla ben ferma di contro a qualsiasi sollecitazione: la protezione delle spighe o la polizia delle stazioni termali rappresentano sicuramente funzioni secondarie, persino a Roma dove i *milites* del tempo di guerra sono, quanto meno nelle epoche arcaiche della Repubblica, anche i *quirites* del tempo di pace: soldati-contadini o conquistatori-coloni che, in fatto di mentalità e attitudini, nulla posseggono in comune con la brillante e turbolenta aristocrazia guerriera della Gallia e dell'Irlanda. Cúchulainn che guarisce la ferita da lui stesso inferta non per questo diviene un «Marte» guaritore! E il Marte *Mullo* dei Galli non era una divinità con cui si scherzasse volentieri. A questo riguardo, rinviamo a quanto abbiamo scritto del libro di Udo Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (Heidelberg 1970), in una recensione apparsa nel 1974 sulla *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Si potrebbe pure fare utilmente il confronto, anche se il nostro rilievo è marginale, tra quegli antipodi semantici che sono la «pace» paradisiaca del *síd* irlandese e la *pax* costrittiva e giuridica delle ambizioni romane.

Ma gli dèi gallici enumerati da Cesare sono tutti «sovrani», mentre Cúchulainn, proprio perché «erculeo», non è sovrano. È eroe e non dio. Riferendo all'Irlanda lo schema seguito da Cesare, rileviamo che *Lug* (Mercurio) è abbastanza «odinico» da battersi, magicamente e realmente, che il *Dagda* (Giove), dio e capo dei druidi, è guerriero di pieno diritto, e che la funzione guerriera del «Marte» si scinde collocandosi a due livelli: quello del campione e dio «legatore» *Ogme* (gallico *Ogmios*), e quello del re, *Nuada*. Lug ha tratti apollinici e la divinità celtica femminile, come Atena o Minerva, è più bellicosa che materna.

Questa apparente confusione è dovuta al fatto che Cesare non ha nominato la «terza funzione», da lui posta in blocco sotto la protezione di Minerva che insegna i rudimenti delle arti e delle tecniche. Rivolgendosi ai Romani suoi contemporanei, e non a specialisti di storia delle religioni, Cesare ha operato quelle distinzioni teologiche e funzionali che a costoro risultavano intelligibili: nomina *Giove* e *Marte* perché ne ha constatato l'esistenza. Ha avuto l'accortezza, consapevole o inconsapevole, di non cercar di definire i legami complessi tra la funzione sacerdotale e la funzione guerriera, e nemmeno i due livelli di quest'ultima. Non era suo mestiere farlo.

Tuttavia nella lontana Irlanda, che i Romani non hanno conosciuto, il giovane eroe Cúchulainn è figlio di Lug e il re Mongan è stato generato (nel VI secolo della nostra èra!) da Manannan in circostanze che richiamano al tempo stesso la nascita di Eracle e le avventure di Mercurio e di Sosia (cfr. Christian-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I*, pp. 204 ss.).

E la divinità guerriera dell'Irlanda non è maschile. È una dea, la Mórrigan, «Grande Regina» — che invano ci si accanisce a interpretare etimologicamente come «regina d'incubo» perché la composizione sintetica *Mór-rígan* non è più usuale nell'irlandese medioevale: debole e cattivo pretesto di cui non riesce affatto difficile far giustizia.

Cerchiamo di capire:

Le quattro divinità maschili del riassunto religioso di Cesare (*De Bello Gallico* VI, 17) si oppongono o si alleano, isolatamente o solidalmente, a un'unica divinità femminile:

Mercurio	
Marte	**Minerva**
Giove	
Apollo	

L'abbiamo già fatto notare nella nostra *Note d'Histoire des Religions* dedicata allo studio di Brigit (in *Ogam* XXII-XXV, 1970-1973, pp. 224-231). Ci si deve meravigliare che questa unica divinità femminile concentri in sé tutti gli stati, tutte le qualità, tutti gli aspetti e tutte le manifestazioni della femminilità: madre, figlia, moglie, sorella? Ella è «Minerva», ma anche «Giunone» e «Venere». Certo, Cesare non l'ha detto. Ma per quale motivo avrebbe dovuto dirlo? Non ha forse preso la precauzione di precisare che, a proposito degli dèi, i Galli nutrono *quasi* (*fere*) le stesse idee dei suoi lettori romani?

M.-L. Sjoestedt (*Dieux et héros des Celtes*, p. 51) aveva avvertito al riguardo qualche cosa d'insolito: «*Si è rilevata l'assenza di una dea celtica dell'amore, equivalente a Venere o ad Afrodite. Tale lacuna la si è spiegata con considerazioni inattese, come la 'castità' del Celta, o con la preminenza del carattere materno sul carattere erotico. Ciò che abbiamo visto circa l'attività totale, indifferenziata delle divinità celtiche rivela quanto sia illusoria l'impressione di questa lacuna. In realtà, le dee celtiche presentano per la maggior parte un aspetto sessuale più o meno accentuato. Meravigliarsi di non trovare la dea che tale aspetto possegga a esclusione di qualsiasi altro, significa pensare l'universo mitico celtico in termini mutuati da altri domini, significa condannarsi a misconoscerne l'economia profonda*».

Giustissimo: è verosimile che i Celti non siano stati più casti o meno libertini del resto degli uomini. Ma l'errore di M.-L. Sjoestedt consiste nell'aver supposto un «aspetto sessuale» diffuso in una indifferenziazione generale. Una divinità femminile, come potrebbe non partecipare, in un modo o nell'altro, della qualità e funzione del relativo padre, del marito, del figlio o della figlia? Proprio su questo punto i nostri contemporanei hanno in genere misconosciuto l'economia profonda della religione celti-

ca. Rimarrebbe ancora da sapere, senza urtare alcuna coscienza o violare alcuna morale, che cosa debba intendersi in terra celtica per «aspetto sessuale». Ma come definirlo con sufficiente precisione?

Supporremo conosciute dal Lettore le nostre analisi del pantheon celtico (cfr. *Introduction générale à l'étude de la Tradition Celtique* I, pp. 29-35; *La civilisation celtique*, pp. 97-108) e i documenti pubblicati e commentati nei *Textes Mythologiques Irlandais I*. Nondimeno, l'applicazione che ne facciamo in questa sede è propria al soggetto che stiamo considerando:

— **LUG (Mercurio)**:

Dio luminoso e «politecnico» (*Samildanach*), possiede tutte le capacità e assume tutte le funzioni di tutti gli altri dèi. Ha per sposa *Eithne*, personificazione allegorica della Sovranità, e per madre adottiva *Tailtiu*, che è la «terra» d'Irlanda. La sua festa, *Lugnasad* o «assemblea di Lug», è la festa del re in quanto signore dell'abbondanza e garante della prosperità del reame. Lug risulta inclassificabile, essendo al contempo:

sacerdote,
guerriero,
artigiano.

— **DAGDA-OGME (Giove-Marte)**:

Queste due divinità rappresentano congiuntamente la *grande divinità sovrana, unica e duplice*, che è in India *Mitra-Varuna*. Esse sono antitetiche e solidali, opposte e complementari, distinte e inseparabili. Assumono le due funzioni costituenti contemporaneamente l'essenza e i due aspetti della Sovranità:

— **il sacerdozio** (*autorità spirituale*),
— **la guerra** (*autorità temporale*).

Il **Dagda** (Mitra) è tutto ciò che risulta:

chiaro, mite, garbato,
moderato,
ordinato.

È il dio dell'**amicizia**, del **contratto** (*giustizia*), della **scienza** (*insegnamento*) e della **sapienza**. È ora *ollathir* («padre potente»), ora il Dagda («dio buono»), ora *Eochaid* (**ivo-katu-s* «colui che combatte con il tasso»), ora *Ruadh Rofhessa* «Rosso dalla Scienza Perfetta». A questo titolo è il patrono dei druidi (**dru-uides* «assai sapienti»), poeti (*filid*, etimologicamente «veggenti») e divinatori (*fáith*, i *vates* gallici). Ogme (*Varuna*) è tutto ciò che risulta:

oscuro,
violento, brutale,
smodato.

È il dio della **guerra** e della **violenza**, della **magia**, della **scrittura** (gli *ogam* irlandesi) e dell'**eloquenza**. È Ogme la **guida dei morti** nell'Aldilà e il lontano antenato della «danza macabra» medioevale. È il *dio senza nome* (il che spiega come i Galli l'abbiano chiamato *Ogmios*, da un vocabolo che si spiega col greco 'ογμος). In opposizione al *Dagda* («dio buono»), gli Irlandesi l'hanno soprannominato *Elcmar* («assai malva-

gio» o «grande invidioso») nel racconto dell'*Altrom Tige Da Medar* o «Alimento della Casa dei Due Boccali».

Cesare ha posto in rilievo tale opposizione in Gallia, attribuendo molto succintamente:

a Giove **l'impero del cielo,**
a Marte **la guerra.**

Mentre però la **funzione sacerdotale** rimane *unica, indivisa, globale, totale,*

la funzione guerriera si distribuisce su due piani:

magico- guerriero (*Ogme*)

regale (*Nuada*).

Come Ogme è il campione (*trenfer* «uomo forte»), Nuada è il re distributore, motore immobile della società, custode del suo equilibrio e responsabile dell'abbondanza. Di estrazione guerriera, il re non esercita alcun sacerdozio, ma la sua elezione, compiuta sotto il controllo dei druidi, lo eleva al rango della classe sacerdotale, in cui viene inserito: egli ne adotta il colore simbolico, il *bianco*. Il re irlandese non combatte, ma la sua presenza è indispensabile alla vittoria. L'equivalente brittonico [*] di Nuada, *Nodons*, il cui nome è attestato da alcune tarde iscrizioni in un tempio romano-bretone a Lydney Park, vicino alla foce della Severn, viene correttamente assimilato a Marte.

Questa circostanza, che rappresenta non una semplice clausola di stile, ma una realtà costante, si spiega con l'espressione impiegata da Cesare per definire il Marte gallico: *Martem bella regere* «Marte regge le guerre». E l'espressione stessa racchiude un significato ben diverso da quello che vi si coglie immediatamente. Infatti Cesare — a priori padrone della propria lingua — dà con rigorosa precisione la definizione di un *dux bellator* impiegando il verbo *regere*, i cui significati generali sono indiscutibili: «dirigere, condurre, guidare, regolare, reggere» — dal medesimo tema **reg-* presente nel *rex* latino e nel *rix* gallico. Cesare non ha detto né *bellum facere*, né *bellum instruere*, né *bellum parare*, né *bellum comparare*. Nemmeno ha adottato il singolare *bellum*. Questo significa:

- che il Marte gallico, dio o re, *regge, guida, ordina la guerra, senza combattere direttamente.*
- che la guerra, in Gallia (lo si deduce proprio dall'impiego del plurale *bella*) era, come a Roma, «qualcosa di complesso e vario» (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ed. 1959 p. 68 b).

La duplice struttura della divinità sovrana spiega infine perché il druido abbia, in tutta libertà, il diritto di portare le armi e fare la guerra (il Dagda combatte), mentre al guerriero non sia affatto consentito l'accesso al sacerdozio.

La festa del Dagda, *Beltaine* («fuoco del Bel»; cfr. il nome *Belenos*, l'Apollo gallico) si svolge il primo maggio, inizio della stagione chiara. Essa risulta simmetricamente opposta a *Samain* («riunione»), il primo novembre, inizio della stagione scura ma anche fine e inizio dell'anno, periodo chiuso fuori del tempo cronologico.

— **DIANCECHT (Apollo)**:
È il dio-medico che risponde alla definizione di Cesare *Apollinem morbos depellere* «Apollo caccia le malattie». Il suo nome («dalla presa rapida») non evoca però la funzione medica; sono invece i nomi dei suoi figli, *Miach* «staio» e *Airmed* «misura» a riconnetterlo al senso profondo del latino *medicus*. Diancecht è il padre di Cian, a sua volta padre di Lug. Ma non è l'Apollo nel suo aspetto luminoso (che è Lug) e neppure l'Apollo dio della giovinezza (che è Oengus «scelta unica», o Mac Oc «figlio giovane»).

In teoria, l'esercizio della medicina appartiene alla «terza funzione». Ma la medicina rappresenta una delle specializzazioni della classe sacerdotale. Il medico irlandese (*liaig*) è un druido e la patrona dei medici è Brigit, madre degli dèi e figlia del Dagda.

— **BRIGIT (Minerva)**:
Figlia del Dagda come Minerva è figlia di Giove. Forse per questa ragione Brigit è la *patrona dei poeti, dei fabbri e dei medici*. Ma è anche, secondo il Glossario di Cormac, *mater deorum*, la «madre degli dèi». Uno degli altri nomi di Brigit è *Ana*, *Anu* o *Dana*, che si ritrova nell'espressione *Túatha Dé Dánann*, «tribù della dea Dana», denominazione specifica e generica degli dèi d'Irlanda.
Sotto il nome di *Boann* (**bo vinda* «vacca bianca»), la Boyne, Brigit è la sposa di Elcmar, ma anche l'«amante» del Dagda e la madre di *Oengus* «scelta unica» o di *Mac Oc* «figlio giovane».
Sotto il nome di *Étain*, è moglie di Midir e viene contesa da lui e da Eochaid (altro nome del Dagda evemerizzato come re d'Irlanda) in un ciclo d'avventure che narrano le diverse versioni del *Tochmarc Étaine* o «Courtise d'Étain».
Sotto il nome di *Fand* («rondine»), è sposa di Manannan, dio dell'Altro Mondo, e probabilmente «ipostasi» del Dagda. Con Cúchulainn ha una relazione che va a finire male.
Infine, sotto il nome di *Mórrígan*, è la sposa del Dagda.

Questa classificazione teologica e funzionale degli dèi concorda evidentemente con quella da noi disposta per i druidi (cfr. *Les druides*, II ed., *Celticum* XIV, Rennes 1978, capp. I e II, pp. 13-125), e consente di stabilire in linea di massima che:

— La classe sacerdotale è unica, indivisa, ma — siccome chi può il più può pure il meno — **i druidi controllano i tre livelli della gerarchia funzionale**, la terza classe avendo per scopo quello di assicurare il buon funzionamento materiale delle altre due. In altri termini (e questo non sempre risulta chiaramente compreso dagli esegeti), **gli dèi e i druidi assumono la responsabilità delle tre funzioni, ma appartengono tutti, per le qualità, alla prima classe sacerdotale**.
— La funzione guerriera, aspetto «attivo» della Sovranità, è duplice, magico-militare e regale.
— La terza funzione, artigianale, medica, produttiva d'abbondanza e di prosperità, di salute, di voluttà, di piacere, di gioia, di pace, è *triplice e molteplice* al tempo stesso. Diancecht è, come tutti gli dèi sovrani, un

«druido», ma in questa qualità vigila e guida la medicina. Quanto al Mac Oc, questi è figlio del Dagda e dio della giovinezza, generato e nato in un sol giorno. È il Tempo, figlio dell'Eternità.

L'Apollo gallico di cui Cesare riporta la funzione principale, o quanto meno la più palese, riveste così tre aspetti:

— *luminoso* (**Lug**)
— *guaritore* (**Diancecht**)
— *giovanile* (**Oengus**)

Quanto agli dèi artigiani dell'Irlanda:

— *fabbro* (**Goibniu**)
— *fonditore* (**Credne**)
— *carpentiere* (**Luchta**)

Cesare non nomina alcun equivalente gallico, perché attribuisce globalmente la vigilanza e il patronato sull'artigianato a Minerva. È Minerva a insegnare i «rudimenti delle arti e delle tecniche» (*Minervam operum atque artificiorum initia tradere*). Ciò non va confuso — ipotizzando una lacuna di Cesare che riuscirebbe inesplicabile — con là capacità politecnica di Lug-Mercurio (*omnium inventorem artium*). La qualità artigianale della Minerva gallica è confermata dall'irlandese Brigit, patrona dei fabbri. Tale circostanza non impedisce che la Minerva gallo-romana o romano-bretone assuma piuttosto spesso — cosa normalissima — l'aspetto di una «Vittoria» (sull'esempio della dea *Andarta/Andrasta*, di cui in Dione Cassio LXII, 6, 7).

Aggiungeremo che le responsabilità assunte dagli dèi sovrani dall'alto in basso della scala delle tre funzioni sono simboleggiate in modo eccellente dai talismani di cui sono provvisti:

— Lug ha la *lancia* mortale, le cui ferite non guariscono. Possiede inoltre la *coppa*, contenente la bevanda d'ebbrezza (del potere!), che dà o fa dare al re prescelto per regnare.
— Il Dagda ha *il caldaio d'abbondanza e di resurrezione,*
la clava che dà la vita e la morte,
la ruota cosmica.
— Nuada ha *la spada di luce e di giustizia.*

Riguardo poi al talismano principale, la *Pietra di Fal*, primo simbolo della Sovranità dell'Irlanda, esso sembra costituire la proprietà comune di tutti gli dèi sovrani.

Da quanto abbiamo detto risulta che i vincoli tra l'unica divinità femminile irlandese e gli dèi maschili si dimostrano particolarmente intensi al livello delle prime e seconde classi e funzioni. **In effetti, la divinità femminile è essa stessa la Sovranità.** E la Sovranità, in Irlanda, rappresenta la condizione preliminare, indispensabile, della fecondità che assicura la prosperità di un regno.

Considerandone l'aspetto guerriero, Mórrígan è la «Grande Regina», quella-che-satireggia, la dea della guerra, protettrice e innamorata delusa del giovane eroe Cúchulainn, ma anche e sopra tutto degna e legittima sposa del dio-druido, il *Dagda*. Quale altra unione varrebbe a significare

con maggior incisività che la guerra è d'essenza femminile e il sacerdozio maschile?

Ma la dea della guerra è anche triplice, o meglio porta tre nomi:
— *Mórrígan* («Grande Regina»),
— *Bodb* («Cornacchia»),
— *Macha* («Piana»).

Sotto quest'ultimo nome ella è l'eponimo della capitale dell'Ulster, *Emain Macha*.

Aggiungiamo che, in quanto divinità unica, la *Mórrígan* è, rispetto al *Dagda*, in una situazione analoga a quella di Bellona rispetto a Marte nella religione romana (cfr. Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, pp. 382 segg.).

* * *

Abbiamo dato sinora della sovranità la definizione risultante dal nesso con:
— **la qualità divina (eventualmente della classe sacerdotale, nel senso che tutti gli dèi sono druidi e tutti i druidi sono «divini» per il fatto di rappresentare gli dèi)**;
— **la funzione guerriera (che, escludendo qualsiasi qualità divina, è quella, esclusiva e unica, dell'eroe combattente)**.

Ne abbiamo fissato le caratteristiche, precisando che il dio della guerra, sovrano, non combatte direttamente (*Martem bella regere*, secondo una acuta e sottile definizione di Cesare) e che l'eroe guerriero non è sovrano (l'abbiamo notato a proposito di Cúchulainn). Occorre aggiungere che la sovranità celtica, d'origine indoeuropea e tradizionale, è pienamente originale? Essa non rivela alcun tratto di affinità con la monarchia assoluta di un Luigi XIV; alcun elemento di comparazione con la regalità costituzionale della Gran Bretagna; nemmeno deve confondersi — pur se ne è lontana parente — con il *Reich* germanico, tanto meno con l'*imperium* romano. Paragonarla o assimilarla a quest'ultimo sarebbe un'autentica stupidità terminologica — anzi, un non-senso storico.

Potremmo limitarci a rinviare il Lettore più curioso al secondo volume dei *Commentaires* dei *Textes mythologiques irlandais I* (*Celticum* 11/2): i cinque capitoli e le duecentottanta pagine in-quarto di questi commentari si risolvono, in fondo, nella spiegazione e nel chiarimento della Sovranità sulla base dei testi. Se non danno tutte le risposte, quanto meno definiscono l'essenziale e pongono la maggior parte delle questioni. Potremmo anche rinviare alla seconda e terza edizione dei *Druides* (pp. 107-125), a proposito del druido e del re. Sotto il riguardo documentario, ci sarebbe poco da aggiungervi, per il momento. Ma è preferibile la precisione, a costo di una ripetizione: i nostri scritti sopra citati sono forse troppo semplici, o troppo complessi.

Diciamo dunque, con brevità e chiarezza, che la Sovranità celtica è, per primissima cosa, il matrimonio del re, che esercita, assume la Sovranità, e della regina, che la simboleggia e la conferisce.

È poi la delega concessa al druido, in quanto amministratore del sacro, di rappresentare la o le divinità sovrane, di parlare e agire in loro nome,

con la perpetua prodezza [**] data dall'equilibrio tra il druido e il re.

Di essenza sacerdotale, il druido è anche per definizione «sovrano» e superiore al re, tratto quest'ultimo dalla classe guerriera attraverso una elezione rituale in cui il druido svolge la funzione principale. Già sovrano per effetto del matrimonio, il re viene però elevato mediante la dignità regale al rango del sacerdozio, e se il re deve seguire il consiglio del druido, il druido, in quanto tecnico, deve al re il consiglio o l'informazione (cfr. *Les druides*, II e III ed., pp. 107-125).

Completando lo statuto del sovrano non-combattente e del combattente non-sovrano, la coppia formata dal druido e dal re si dimostra così tipicamente rappresentativa della doppia sovranità del druido che ha diritto al sacerdozio e alla guerra, e della sovranità semplice del re che ha diritto alla guerra (senza combatterla direttamente), ma non al sacerdozio, oppure di quella dell'eroe che, malgrado la propria forza e a causa di questa, ha diritto al combattimento effettivo e alla vittoria duramente conquistata.

Pur non annullando mai le distinzioni classificatorie, la complementarità funzionale prevale sempre sulle opposizioni: il druido e il re si contrappongono di rado, ma sempre si completano dato che l'uno risulta indispensabile all'altro. Sarebbe però contrario alla loro essenza e funzione invertirne gli specifici ruoli, attribuendo al druido funzioni «politiche» che non sono le sue, e al re una qualità «religiosa» che non possiede in alcun momento della sua esistenza. Il druido è «sacro» proprio quanto il *brahmana* e, per riprendere la terminologia indiana, il *râj* non è diverso dal *Kšhatra*, da questa casta proviene e ne fa ancora nominalmente parte. Bisogna evitare l'errore consistente nel mutilare la Sovranità, riducendone la sfera di esercizio o di applicazione con una definizione troppo angusta.

In altre parole, e per concludere, il druido e il re sono egualmente sovrani giacché la sovranità è al contempo «Mitra» e «Varuna»: globale, totale, indivisibile. Non esiste sovranità unicamente regale.

Come ultimi rilievi complementari, ci rimane da precisare il termine base che traduce ed esplicita — parzialmente — la nozione di sovranità quale deriva dalla ideologia tripartita degli Indoeuropei. Come qualsiasi precisione, anche questa precisione può riuscire utile; essa tuttavia non ha costituito la nostra cura principale e, sotto il profilo dottrinale, considerando il quadro testuale, potrebbe ritenersi secondaria. A questo argomento abbiamo dedicato nel 1964 un frammento di nota etimologica, *Le nom des Triulatti, à propos d'une étymologie croisée, Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques*, XX, 77 (in *Ogam* 16, pp. 431-432).

L'irlandese possiede due parole:

- un tema verbale: *follnathir* «rules, reigns, holds sways» (*RIA Dictionary*, F/2, 270-272);
- un tema nominale: *Fláith* «lordship, sovereignty» e, applicato a persone «a ruler, prince» (*RIA Dictionary*, F/1, 160-162).

Ma il gallese ha soltanto *gwlad* «paese» e il bretone ha perduto, fin dal Medioevo, l'ultima traccia di *glad* «possedimenti, beni». Il cornico aveva *gulas* «reame». Ormai c'è il vuoto: tra le parole brittoniche nessuna espri-

me più la nozione di «sovranità», e studiarle riesce utile soltanto per un chiarimento etimologico.

Come l'irlandese, l'antico celtico ha due parole:

— un tema nominale provvisto di suffisso: *vlato-s*, attestato in leggende su monete galliche e in qualche antroponimo del tipo *Vlatti-* o *Vlattia* (A. Holder, *Altceltischer Sprachschatz* III, 420-421; Ellis Evans, *Gaulish Personal Names*, Oxford 1967, p. 269);

— un radicale semplice: **valo-s*, frequente in (piuttosto numerosi) antroponimi insulari del tipo gallese *Cynwal*, irlandese *Conall*, da **kuno-valo-s* «forte come un lupo» (Holder, *op. cit.*, III, 97; Ellis Evans, *op. cit.*, p. 269; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 1112).

Il gallico *Vlato-s* dovette designare una carica o l'esercizio di una carica ufficiale implicante il potere regio. Ma il tema semplice **val-* significa soltanto «stark sein» (essere forte) secondo J. Pokorny (IEW 1111-1112). Nella medesima direzione semantica, l'irlandese *fláith* designa la classe guerriera o «nobiltà» (gli *equites* di Cesare), e *fláithem*, che risale a **vlatiomo-s*, è un nome superlativo del «principe». Quanto afferma al riguardo Eric Hamp, *Some Gaulish Names in -ant* (in *Ériu* 27, 1976, p. 15) è assai interessante senza apportare alcun mutamento quanto al significato. E gli apparentamenti indoeuropei, latino *valere* (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ed. 1960, p. 1258; Walde-Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* II, pp. 727-728), tedesco *walten* (F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, ed. 1934, p. 699 b), segnalano chiaramente l'ostacolo semantico che è il vicolo cieco della spiegazione.

In effetti, se le tre lingue brittoniche non vanno oltre la nozione di «bene» o di «possedimento» (il significato cornico, «reame», è qui sinonimo di «paese», equivalente al significato gallese, senza alcuna connotazione religiosa), il gaelico, nonostante la sua prolissità lessicale, si limita a esprimere la nozione fondamentale di «forza». Il *fláithem* è, etimologicamente, un «nobile» o un «principe» più potente degli altri.

Non per questo egli è «sovrano», né lo diventa — in assenza dell'elezione a re —, se non per la circostanza che l'Irlanda medioevale si dimostra generosa di superlativi nei confronti delle proprie *élites*. Per darne una definizione rapida, semplificata all'estremo, diremo che la *fláith* irlandese è il complesso dei nobili governati dal re. In ciò consistono, crediamo, tutti i rapporti celtici tra il *râj* e lo *kśhatra*. La *fláith* beneficia dell'ebbrezza del potere (e della birra dei banchetti, che a volte porta lo stesso nome di *fláith*) per il fatto che il re d'Irlanda ve la invita e solo in questo senso, appunto, essa è collettivamente sovrana.

Essa però non governa: sovrano è il re, non il semplice guerriero o l'eroe ordinario che ha riposto tutta la sua intelligenza nei muscoli o nella spada. Affidare l'esercizio diretto o l'amministrazione indiretta della sovranità a persone della «seconda funzione», senza alcuna elezione o vigilanza sacerdotale, è un non-senso di cui l'Irlanda non offre esempio alcuno. Quanto alla «sovranità guerriera», questa sarebbe un altro non-senso se le

sovrane non avessero nome Mórrígan, Bodb, Macha o Nemain, o qualsiasi altro nome avessero preferito assumere.

Al limite della nostra ricerca risulta certo vano — la cristianizzazione non c'entra affatto in questo particolare di vocabolario — cercare il nome celtico della sovranità. Quando vengono nominati, insieme e nell'ordine gerarchico discendente (sacerdozio-regalità), il druido e il re bastano a esprimerla interamente. Anche l'espressione «dio sovrano» riuscirebbe priva di senso e intraducibile in una lingua celtica antica (perfino moderna). Ogni dio, per intrinseca definizione, è «sovrano», e qualsiasi essere umano si dicesse tale usurperebbe una qualità che risulta assolutamente incapace di possedere o di acquistare.

---

[*] Ci sono due grandi famiglie all'interno delle lingue celtiche: 1. la famiglia «goidelica» (*goidélique*) che comprende: *irlandese*, *erse* o *gaelico di Scozia*, e *manx* (estinto nella prima metà del XX secolo); 2. la famiglia «brittonica» (*brittonique*), che comprende: *gallico* (*gaulois*) o *celtico continentale* (estinto verso il V secolo), *gallese*, *cornico* (estinto alla fine del XVIII secolo) e il *bretone* [*n.d.t.*].

[**] L'espressione sta a indicare come l'equilibrio raggiunto tra il druido e il re sia una specie di *exploit* rinnovato senza sosta [*n.d.t.*].

Romano Vulpitta
Le spighe di riso del giardino celeste

La cortesia del prof. Romano Vulpitta ci consente di pubblicare su Risguardo *questo articolo dedicato a Yojūrō Yasuda, scrittore 'straordinario' delle radici 'meravigliose' dell'umano. Esso costituisce un estratto del saggio* «Yojūrō Yasuda e Mircea Eliade», *composto dall'Autore in giapponese e apparso nel IV volume edito a cura del Seminario di Studi Internazionali dell'università Sangyo Daigaku di Kyōto (aprile 1983). Pur provenendo da uno specialista, lo scritto in questione non mostra nulla di accademico, non sa di esercitazione destinata a menti esercitate (in pratiche intellettualistiche). La 'naturalezza' di questa rappresentazione è per cuori inclini a scorgere; la sua bellezza, per occhi addestrati a vedere.*

* * *

Non è privo di significato il fatto che "Il Mito dell'Eterno Ritorno" di Mircea Eliade sia stato datato 1945, quasi che l'autore, nella rievocazione del senso di certezza che il mito dava all'uomo antico, cercasse conforto di fronte alle distruzioni operate dalla storia. Ed egualmente non è privo di

significato che poco tempo prima, ma nello stesso clima psicologico, Yojūrō Yasuda (1910-1981) abbia pubblicao "*Saisei Itchi Kō*" (Pensieri sulla Religione e sul Governo, agosto 1944), quasi che, nel presentimento del crollo del suo mondo, cercasse una certezza di continuità nella fede in un tempo che trascende quello delle cose umane.

È superfluo spiegare al lettore occidentale il contenuto dell'opera di Eliade, che è ben nota anche al di fuori della cerchia degli specialisti. Mi sono limitato a sottolineare la data della sua composizione perché, confrontandola con l'opera di Yasuda, è importante tener presente che in ambedue gli autori l'attenzione dedicata al tema dell'eterno ritorno non è dettata solo dall'interesse dello studioso, ma risponde ad una più essenziale esigenza umana.

Meno noto, invece, è il nome di Yasuda, un pensatore che ha sofferto in modo singolare della crudeltà della storia. Come infatti ha detto con una efficace immagine Yukio Mishima, i giapponesi del dopoguerra hanno considerato Yasuda una pericolosa scoria radioattiva da seppellire nel profondo degli abissi marini; si direbbe che egli stesso abbia presentito questo suo destino se sin dalle sue prime opere, quando da giovane critico dominava il mondo letterario giapponese, concentrò la sua attenzione sul tema della grandezza della sconfitta (*idai naru haiboku*). Stimolato da Mishima, Ivan Morris con "The Nobility of Failure"[*] ha presentato al pubblico occidentale un aspetto poco noto della cultura giapponese. Spiace che in quest'opera non compaia il nome di Yasuda, perché Morris, forse attraverso la mediazione di Mishima che è fortemente influenzato da Yasuda, ha sviluppato un tema tipico di quest'autore e cioè la sconfitta come condizione essenziale dell'eroe. L'uomo riesce a diventare eroe e ad accedere ad una dimensione superiore che gli permette di trascendere la storia, solo quando rinuncia alla vittoria materiale in vista di una vittoria reale che non è più cosa di questo mondo. Per Yasuda la vittoria che l'eroe consegue sulla storia non è che un aspetto del tema centrale della ricerca, quello dell'eternità e del superamento del tempo. Per lui il fine ultimo della letteratura stessa è quello di trascendere il tempo e come critico ha indicato agli autori l'ardua missione di infondere nella parola la carica vitale capace di assicurare una vita perenne. Egli stesso, seguendo l'insegnamento di Bashō, che aveva affermato che ogni parola scritta è un testamento, ha mirato con grande sforzo ad una letteratura in cui "da ogni frase, ove venga spezzata, sgorghi il sangue di chi l'ha scritta ed ogni frammento abbia quella forza vegetale che gli permetta, una volta che sia stato messo nella terra, di far germogliare ovunque le sue gemme e di sviluppare le sue radici". Per Yasuda la letteratura, per essere tale, deve essere classica, essere cioè al di sopra del tempo, ed egli ha indicato come filone principale della letteratura giapponese una serie di autori che hanno rifiutato il proprio tempo e sono vissuti nella dimensione della classicità, creando la continuità culturale della nazione.

Il mito , sopra tutto, ha dato a Yasuda quegli elementi su cui fondare la sua certezza nella perpetua continuità della nazione e della cultura giapponese. La tradizione giapponese ha sempre trovato come base della sua

fede nell'eternità la reciproca promessa tra la divinità solare ed i suoi discendenti, per cui la continuità del Giappone è assicurata finché verrà rispettato l'impegno di coltivare sulla terra le spighe di riso del giardino celeste (*yuniwa no inaho*). Per Yasuda il concetto di *yuniwa no inaho* costituisce il nucleo della cultura giapponese. Esso non significa solo il riso e la sua coltivazione, ma è l'archetipo primordiale la cui ripetizione è valida a riprodurre sulla terra il mondo celeste. Il suo contenuto sono i *teburi* (i gesti della mano) da cui nasce tutta la cultura umana e che non sono stati inventati dall'uomo, ma esistevano già nel mondo celeste di cui il mondo degli uomini è la riproduzione. Yasuda ricollega la concessione agli uomini delle spighe con quella dello specchio — che considera il principale dei tre gioielli — perché il fatto che l'imperatore, riflettendosi in esso, veda l'immagine della divinità solare, allude al fatto che il mondo terrestre è una proiezione di quello celeste.

Se la creazione del mondo degli uomini è avvenuta quando per la prima volta sono state coltivate sulla terra le spighe di riso ed è stato quindi riprodotto il giardino celeste ed i suoi archetipi culturali, l'anno, che per Yasuda nella tradizione giapponese non è un fenomeno astronomico, ma è il periodo di vita della pianta di riso, è una ripetizione della creazione del mondo. Yasuda, che trascura l'anno astronomico, non si sofferma sulle cerimonie dell'inizio dell'anno, ma concentra la sua attenzione su due feste che scandiscono l'anno agricolo, il *toshigoi*, la festa in cui gli uomini apprestandosi a coltivare il riso dimostrano la loro volontà di tener fede alla promessa e chiedono alla divinità di tener fede alla propria; ed è da notare che nella parola *toshigohi, toshi* mantiene il suo significato primordiale di vita del riso. E il *nihiname*, la cerimonia in cui l'imperatore e la divinità banchettano con il riso del nuovo raccolto, a dimostrazione del reciproco mantenimento della promessa. Quest'ultima per Yasuda è la festa centrale della cultura giapponese. In polemica con lo shintoismo di stato che egli ritiene essere stato contaminato da influenze straniere (confucianesimo e cristianesimo) e che pone l'enfasi sul carattere purificatorio delle feste, egli sottolinea l'identità tra la vita e la religione, cioè la sacralità della vita dell'uomo in se stessa. Non è dunque la festa ad essere importante, ma l'attività dell'uomo che trova la sua conclusione nella festa e ne costituisce parte integrante. Tutto l'anno, in effetti, è un periodo festivo in cui, a partire dal *toshigohi*, l'uomo si prepara per il *nihiname*, vivendo in un tempo festivo. Esistono dunque due tempi, quello dell'uomo, che è quello della storia, in cui le vicende umane vengono distrutte dalla storia e quello festivo, che è il solo reale, il tempo cosmico che non può essere distrutto dalla storia, ma che invece assorbe la storia e le dà il significato positivo di accumulazione, e che è scandito dall'eterna alternanza di *toshigohi* e *nihiname* che ogni anno rigenerano il mondo. Coltivare il riso (riprodurre gli archetipi primordiali), significa produrre il tempo cosmico e finché i giapponesi coltiveranno il riso riproducendo i *teburi* del giardino celeste sarà assicurata la continuità della loro nazione e della loro cultura, che Yasuda definisce *kurashi* (modo di vita).

Se il mondo è rigenerato perennemente dalla ripetizione del ciclo del-

l'anno, pure la tradizione giapponese conosce un "grande anno" in cui il processo della creazione è ripetuto in modo più drammatico e l'uomo viene riportato all'*illud tempus* degli inizi. Il «grande anno» giapponese, peraltro, non è legato al concetto del rinnovamento dopo il cataclisma cosmico come nelle tradizioni del Mediterraneo Orientale, perché nel mito giapponese, stranamente non compare il concetto di fine del mondo. Possiamo aggiungere che come manca il concetto di distruzione, manca anche quello di creazione ed è più opportuno parlare di modellamento del mondo degli uomini. La riproduzione dell'*illud tempus* si ha invece con l'inizio del nuovo regno che Yasuda, concordando in questo con Eliade, collega strettamente al significato dell'anno. Per Yasuda la cerimonia di ascesa al trono del nuovo imperatore è una riproduzione dell'atto con cui è iniziato il mondo degli uomini e cioè la discesa dal cielo (*amori*) della progenie della divinità solare. Yasuda sottolinea in particolare che questa cerimonia è una *utsushiiwahi*, cioè non la rappresentazione di un fatto, ma una sua reale replica, per cui con l'ascesa al trono di un nuovo imperatore il mondo viene riportato ai suoi inizi. Yasuda nota anche l'importanza del fatto che il pronipote della divinità solare è sceso in terra subito dopo essere nato, indicando come gli antichi giapponesi identificassero l'origine del mondo degli uomini con quella della vita. Il ritorno all'*illud tempus*, non significa dunque solo rigenerazione del mondo, ma anche rigenerazione della vita. La discesa dal cielo, peraltro, non esaurisce il processo di formazione del mondo degli uomini, ma ne è solo l'inizio. Per Yasuda esso si conclude con la festa del monte Tomi, il primo *nihiname* celebrato dal primo imperatore umano, Jinmu Tennō per annunciare alla divinità il compimento del processo di formazione del Giappone (per il mito giapponese che non ha visione cosmica esso rappresenta tutto il mondo degli uomini). Ugualmente l'inaugurazione del nuovo regno non si conclude con la cerimonia di ascesa al trono, ma con il *nihiname* successivo all'incoronazione, che viene chiamato *ohoname*, in cui viene consumato il primo riso prodotto nel nuovo regno, a dimostrazione che gli archetipi celesti sono stati riprodotti e che il mondo degli uomini è identico al giardino celeste. Per questo, nota Yasuda, la tradizione dava più importanza al *nihiname* che alla cerimonia dell'incoronazione.

Il ritorno all'*illud tempus* che si ottiene con l'inaugurazione del nuovo regno non è che una manifestazione della concezione ciclica della storia che per Yasuda è tipica della tradizione giapponese. Gli antichi giapponesi, secondo Yasuda, aspiravano a tornare all'*illud tempus* ed erano sicuri che il *kamiyo* (il tempo degli dèi, l'*aurea aetas* della tradizione giapponese) sarebbe un giorno tornata. Dietro a questa fede vi è per Yasuda la concezione della vita degli antichi giapponesi per cui la vita terrena (*utsusomi*) era destinata a durare per una sola volta (*futayukanu*: che non torna una seconda volta), ma la vita in se stessa è cosa indistruttibile, che viene dall'eternità e si tuffa ancora nell'eternità.

[*] La traduzione italiana di questa bellissima opera è stata pubblicata (1983) da Guanda sotto il titolo *La nobiltà della sconfitta* (n.d.e.).

Michel Hulin
Sulla caduta in montagna

Lo scritto seguente è estratto — con la gentile autorizzazione della rivista — da Etre, *XI, 1983, n. 1, pp. 27-40. Questa rivista trimestrale, che esce regolarmente da dodici anni, si dedica agli studi tradizionali da un punto di vista improntato agli insegnamenti del Vedânta (ha d'altronde per sottotitolo: «Approches de la non-dualité»). — Michel Hulin, indianista, dal 1971 «maître assistant» all'università di Paris-Sorbonne, ha pubblicato tra l'altro* Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkara *(Publications de l'Institut de la Civilisation indienne, fasc. 44, éd. De Boccard, Paris 1978) e ha curato l'edizione francese de* La doctrine secrète de la deesse Tripurâ *(éd. Fayard, collection «Documents spirituels» 20, Paris 1979).*

* * *

L'esperienza interiore può rivestire una diversità indefinita di forme. Com'è naturale, la storia della Mistica ha sempre avuto tendenza a porre in risalto, fra queste forme, quelle che s'inseriscono in una prospettiva filosofica o religiosa ben definita. Ma esistono pure varianti «selvagge», spontanee o provocate artificialmente, che del pari meritano di venir considerate. Appartengono a questa categoria, oltre agli stati di alterazioni di coscienza indotti dagli stupefacenti e dagli allucinogeni, alcune reazioni paradossali della psiche quando debba affrontare situazioni estremamente pericolose che sarebbero, in via ordinaria, generatrici di spavento. L'interesse di tali esperienze — la «visione panoramica» degli annegati ne costituisce un esempio classico — consiste per l'appunto nel loro modo di sovrapporre una certa trascendenza estatica a una profonda disperazione esistenziale.

Un libro recente[1] tutt'ora inedito in francese, ha il pregio di attirare la nostra attenzione su una varietà ragguardevole di un tipo d'esperienza-limite, la caduta in montanga. L'autore, Reinhold Messner, uno dei più grandi alpinisti del nostro tempo, è noto per essere stato — fra altre prodezze da lui compiute — il primo a scalare l'Everest senza l'aiuto della maschera a ossigeno. Ma è anche un uomo che s'interessa al retroterra «spirituale» dell'alpinismo. Il suo libro si presenta sotto forma di una specie di antologia, dove vengono raccolte e commentate le testimonianze di persone uscite miracolosamente illese (o quasi) da gravissime cadute in alta montagna. Fra queste testimonianze, alcune, risalenti all'Ottocento, erano già state pubblicate su diverse riviste di Club Alpini in Svizzera e in Germania, mentre altre risultano inedite. In questo scritto ci si propone di tradurre alcuni brani, scelti tra i più significativi, raggruppandone le caratteristiche comuni più salienti e delineandone un'interpretazione.

Cominceremo con il racconto del professor Albert Heim, un alpinista svizzero del secolo scorso, che risulta al tempo stesso l'autore della prima antologia dedicata alla caduta in montagna[2].

Nel 1871, una mattinata di primavera, A. Heim slitta in un ripido *couloir* di neve: «[...] Filando alla velocità del vento verso una punta rocciosa sulla mia sinistra, andai a rimbalzare su di essa trovandomi voltato sulla schiena con la testa verso il basso, planai per una ventina di metri nel vuoto, per atterrare alla fine su un accumulo di neve ai piedi della parete rocciosa[...] Ciò che in quei cinque o dieci secondi ho pensato e avvertito, cinquanta o cento minuti non basterebbero a esprimerlo. Valutai prima di tutto la situazione: 'La punta rocciosa sulla quale sto per precipitare cade visibilmente verso il basso in una parete verticale. Tutto il problema consiste nel sapere se giù ci sia ancora neve. Se ce n'è, potrò cavarmela. Se non ce n'è, precipiterò nei detriti più giù e allora, con simile velocità di caduta, la morte diventa inevitabile. Se, arrivato giù, non sono morto o incosciente, dovrò prendere subito il flaconcino di etere d'aceto che si trova nella tasca della giacca e mettermene alcune gocce sulla lingua. Devo star attento a non lasciar cadere la piccozza, che può ancora risultarmi utile, e tenerla quindi con mano ferma'. Pensai anche a gettar via gli occhiali, per evitare che qualche scheggia ferisse gli occhi, ma ero tanto sballottato e scosso dalla caduta che non mi riuscì di eseguire il movimento con le mani[...] Pensai pure alla mia lezione inaugurale di *Privat-Dozent*[3], che doveva svolgersi tra cinque giorni e che non avrei potuto tenere comunque. Assistetti alla scena dei miei familiari che apprendevano la notizia della mia morte e col pensiero li consolai. Poi contemplai a una certa distanza, come se si trattasse di uno spettacolo teatrale, l'insieme della mia vita passata. Tutto risultava trasfigurato, scevro di angoscia e di sofferenza[...] Mi sentii sempre più avvolto da uno stupendo cielo azzurro, cosparso di nuvolette rosee e sopra tutto di una delicata sfumatura di viola. Nell'attimo in cui ebbe inizio il mio volo nel vuoto, provai la sensazione di scivolarvi dentro con un movimento morbido e fluttuante, senza alcun dolore, mentre scorgevo lo strato di neve avvicinarsi ai miei piedi[...] Percepii allora un colpo sordo e la mia caduta ebbe fine. In quell'attimo fu come se davanti agli occhi mi passasse un oggetto nero e gridai tre o quattro volte: 'Non mi sono fatto niente!'».

Nel 1887, mentre si trova sul massiccio del Cervino, Eugen Guido Lammer viene trascinato da una valanga e compie una caduta di circa duecento metri: «[...] Durante quello sciagurato volo i miei sensi rimasero desti. E posso assicurarvelo, amici: è una bella morte! Non si soffre! Fa più male una puntura di spillo che una caduta simile. Nemmeno angoscia di morire si prova, oppure succede soltanto all'inizio. Non appena gli ultimi annaspamenti per salvarmi si furono rivelati vani, cominciò per me il grande abbandono. Quella figura spazzata via attraverso lo stretto canalone, lanciata al di sopra del corpo del suo compagno, spinta nel vuoto dalla trazione della corda, era una figura estranea, un pezzo di legno qualunque, e il mio Io aleggiava su tutta la scena con la curiosità tranquilla dello spettatore al circo. Mi disturbava una cosa sola: il fatto di venire abbagliato dal sole che, proprio in faccia a me — erano le 17,30 circa — filtrava attraverso una nube vorticosa di neve. Una ondata di pensieri e di immagini invase il mio cervello. Molti ricordi d'infanzia, il paese natale,

mia madre, l'urto elastico delle palle sul biliardo. 'Ah! Ah!' — pensavo — il professor Schultz ora potrà scrivere trionfante: 'Ecco che cosa vuol dire!'[...] Dovrei riempire centinaia di pagine per tradurre quella massa di idee e di immagini. E durante tutto quel tempo, il calcolo freddamente obiettivo della distanza che ancora rimaneva prima di cader steso, morto, giù in basso. Tutto questo senza gridare, senza agitarmi, senza angosciarmi: interamente liberato dalla catena dell'Io! Anni, secoli trascorsero durante quella caduta».

Agosto 1975. Sulle Alpi bavaresi, l'alpinista tedesca Charlotte Wolny si stacca da una parete rocciosa: «[...] Nell'istante in cui persi la presa, mi accorsi che dopo tanti anni di pratica di scalate stavo per cadere e morire entro alcuni secondi. Non provavo angoscia. Sentivo soltanto il mio corpo rovesciarsi all'indietro e mi stupivo anche di non soffrirne. Attorno a me si fece subito notte. Pensai che stavo per rivedere mio marito, morto proprio sette mesi prima, e questo mi rendeva lieta. Poi so soltanto che, in quell'oscurità che mi avvolgeva, il cuore si mise a battere con una violenza atroce; ero persuasa di essere sul punto di morire, ma, di nuovo, senza angoscia. Meravigliata, constatavo quanto fosse facile quella situazione, e mi rallegravo all'idea che ogni sofferenza stesse per cessare».

Dal canto suo, Norbert Baumgärtner comincia il racconto descrivendo, in termini altamente tecnici, le circostanze della propria caduta. Poi così prosegue: «Ecco quanto sono in grado di ricostruire a posteriori. Ma della caduta stessa prendo coscienza in un modo tutto diverso, assolutamente nuovo per me, però non come una cosa terribile. Non sono io a cadere, a precipitare in basso, a scorticarmi a contatto con la roccia. Assisto, piuttosto, alla caduta di qualcuno. Questo qualcuno mi rassomiglia in tutto. Potrei essere lui, però non lo sono: non posso esserlo, dato che sto appunto vedendolo cadere. Lui indossa la mia vecchia giacca rossa, le stesse scarpe rattoppate, i pantaloni color verde sporco eternamente strappati[...] È sospeso a una lastra rocciosa che si stacca e rotola nella valle con un rumore di tuono. E lui cade, slitta, si scortica, rimane immobile, là disteso. Strano! È la prima volta che sono testimone di una caduta. Gli sarà successo qualcosa?».

Concluderemo col racconto del professor Hias Rebitsch, forse il più sconcertante di tutti. Nella fase più difficile di un'ascensione, improvvisamente cede una presa: «[...] Il mio busto viene spinto all'indietro come dal pugno di un gigante. Devo non rovesciarmi, sopra tutto non cadere sulla schiena, a testa in giù[...] con una spinta delle gambe mi stacco dalla parete e mi lancio nel vuoto, incontro all'abisso sinistro e spietato. Inizia allora la discesa agli inferi, folle, terrificante. Una breve scossa: ha ceduto il primo chiodo; il secondo[...] Slitto lungo la roccia, l'urto, cerco d'aggrapparmi. Ma una forza elementare, irresistibile, mi catapulta verso il basso. Son perduto, tutto è finito[...] Ed ecco, non provo più angoscia. La paura della morte si allontana da me. Ogni specie di emozione, ogni percezione esterna è scomparsa. Dentro di me rimane solo il vuoto, un abbandono totale, mentre fuori di me cala la notte. Non 'cado' più, aleggio dolcemente nello spazio, sopra una nuvola, liberato da qualsiasi aderenza

alla terra. Nirvâna? Forse ho già superato l'oscuro portale che conduce al regno dei morti? A un tratto, luci e movimento irrompono in mezzo alle tenebre. Dal chiaroscuro affiorano alcune linee: dapprima confusamente abbozzate, vengono poi a comporre forme riconoscibili. Una raffigurazione naturalistica di sagome e visi umani. Su di uno schermo interiore è proiettato un film muto in bianco e nero. Sono io lo spettatore, e nel film mi vedo mentre, bambino di appena tre anni, trotterello verso la vicina bottega del droghiere. Nella manina stringo forte il *Kreuzer*[4] dato da mia madre perché mi compri dei dolci. La scena cambia: sono piccolo, una catasta di tavole precipita sulla mia gamba destra. Il vecchio nonno, che zoppica appoggiandosi al bastone, si dà da fare per togliermi le tavole di dosso. Mia madre rinfresca e accarezza il mio piede ferito. Due episodi che altrimenti non avrei mai ricordato[...] Il film continua, ma le scene che si succedono non appartengono più alla mia esistenza attuale[...] Eccomi vestito da paggio blasonato in un'alta sala d'armi: nobili in costumi di gala, castellane tutte in ghingheri, nappi che passano di mano in mano, una vita piena di colori e di movimento[...] In seguito, quasi provenisse da un altro strato d'immagini, si affaccia un tema più tranquillo: cammino per una vasta pianura, arando il mio campo con un aratro di legno, mentre un'armata di nuvole scorre nel cielo. Proprio allora un'audace dissolvenza incrociata mi trasporta nel fitto d'una mischia: cavalieri selvaggi, barbari, dai capelli cespugliosi, muovono all'attacco: volano giavellotti; sgomento mortale! E tutto quanto in un silenzio spettrale. Improvvisamente, una chiamata lontana, lontana: 'Hias!', e di nuovo: 'Hias, Hias!' Una chiamata interiore? Quella di un compagno d'armi? Bruscamente, tutto svanisce: combattimenti, cavalieri, angoscia mortale. Intorno a me soltanto la calma, e, davanti ai miei occhi che si sono aperti, la roccia inondata di sole».

* * *

Cerchiamo ora di comporre il quadro degli elementi costitutivi di questa singolarissima esperienza: la caduta in montanga. Prima sorpresa: mentre ci si attende di incontrare il panico, l'agitazione disordinata del corpo, le urla di terrore, regna un profondo silenzio all'esterno e una perfetta serenità all'interno. Gli infortunati cadono come in un sogno, calmi, raccolti, senza lanciare un grido. Questo fatto richiede tuttavia una condizione: l'inizio della caduta dev'essere brusco, imprevedibile, come quando si precipita brutalmente da una parete verticale. Ovvero, a una prima fase di derapata o di scivolone — in cui certe manovre di salvataggio possono ancora avere un senso — deve subentrare una seconda fase di caduta libera, in cui la vanità di tali manovre si rivela evidente. A conferire alla caduta in montagna (o da un grattacielo etc., purché risulti accidentale) il suo carattere specifico, fra tante altre situazioni di pericolo estremo, è proprio lo stato di abbandono totale del «cadente», divenuto il giocattolo delle forze cosmiche. Questa semplicità tragica non la si ritrova allo stesso grado elementare in situazioni come l'annegamento, l'incendio, il bombardamento etc., che lasciano sempre (quanto meno socchiusa) una via d'uscita, di salvezza.

Un altro tratto caratteristico è offerto dallo sdoppiamento del soggetto.

Un Io spettatore, un Testimone assiste, per così dire, dall'alto alla caduta di una certa figura — vista essenzialmente, anche quando indossa gli abiti dell'io (cfr. la testimonianza di N. Baumgärtner), come «egli» o «lui». È chiaro che questo secondo tratto rinvia al primo: l'uomo che cade rimane appunto lui stesso cadendo. Resta però da determinare se questo sdoppiamento — quale ne sia il meccanismo psicologico — rappresenti la vera causa della serenità, o piuttosto il suo effetto (o, ancora, una delle sue espressioni privilegiate).

L'esperienza di caduta viene pure caratterizzata dalla straordinaria intensità dell'attività mentale che suscita. Tutte le testimonianze concordano nel sottolineare il contrasto tra la durata reale della caduta — sempre molto breve: anche una caduta libera di duecento metri non dura più di sei o sette secondi —, e l'incredibile densità di riflessioni, immagini ed eventi che affiorano alla coscienza nel corso della caduta. Questo pullulare di rappresentazioni si manifesta anch'esso sotto due forme distinte, corrispondenti forse a due livelli di profondità dell'esperienza.

Talvolta (racconto di A. Heim e inizio del racconto di H. Rebitsch) si tratta di un'anticipazione attiva dell'urto: alla velocità inumana d'una calcolatrice elettronica, il soggetto considera tutte le possibilità suscettibili di verificarsi, ed elabora una strategia precisa in rapporto a ciascuna di loro. Anche la rappresentazione di quanto accadrà dopo l'incidente (a esempio, il lutto di parenti, amici etc.) è presente — ma frenata, controllata in un certo senso, dalla priorità assoluta data alla strategia della sopravvivenza. La percezione dell'ambiente circostante (pendenze, punte rocciose, banchi di neve etc.) sussiste, anzi raggiunge un grado eccezionale di acutezza.

Altre volte invece (racconto di Ch. Wolny e tema di fondo del racconto di H. Rebitsch), la notte scende sul mondo fin dall'inizio della caduta, avvolgendo e serrando il soggetto nel suo spazio interiore. Si verifica allora l'immersione nel profondo della psiche, con l'emersione di scene risalenti all'infanzia e dimenticate da molto tempo — in breve, il complesso dei fenomeni raggruppati di solito sotto la denominazione generica di «visione panoramica». Comunque, notiamo subito che le testimonianze qui proposte danno piuttosto l'impressione di un film, ma dallo svolgimento a scatti e capriccioso, con rotture e ritorni indietro. Si configura insomma la possibilità, quasi ludica, di viaggiare a piacimento nel proprio passato, più che la contemplazione di quest'ultimo nelle faccette di un cristallo irrigidito.

Ultimo tratto caratteristico dell'esperienza: essa si sviluppa all'interno di un mondo diventato silenzioso e quasi statico. Ora, il silenzio che all'improvviso circonda questi alpinisti non risulta più naturale delle tenebre in cui altri vengono brutalmente immersi in pieno giorno: rumori del vento, richiami dei compagni, fracasso dei pezzi di roccia che precipitano lungo i pendii — tutto questo non viene nemmeno udito.

Del pari, è strano il fatto che in tutti questi racconti (e in numerosi altri qui non citati) ritorni il verbo *schweben*, il quale significa «planare» e anche, più letteralmente, «aleggiare immobile nello spazio»: la formida-

bile trazione della pesantezza, la corrente d'aria provocata dalla caduta, la sequenza accelerata dei riferimenti spaziali (alberi, pareti rocciose etc.) non sembrano percepite.

* * *

Che cosa pensare di tutto ciò? In particolare, dovremo dire che un'esperienza di questo tipo rientra nel dominio della patologia dell'affettività — alla stessa stregua, a esempio, delle allucinazioni di certi malati di mente —, o, al contrario, che essa ci rivela qualche elemento essenziale della condizione umana? Non possiamo tentar di chiarire questo punto, se prima non cerchiamo di rivivere tale esperienza dall'interno, ossia proprio dal punto di vista di coloro che l'hanno vissuta.

In primo luogo, è evidente il fatto che questa esperienza interviene soltanto al di là di una determinata soglia. La semplice coscienza di un pericolo, anche estremo, non basta a provocarla. Essa procura indubbiamente al soggetto una specie di shock elettrico — alcune testimonianze riferiscono di un'ondata di calore che sale tutto a un tratto alla testa —, che lo strappa dalla relativa sonnolenza in cui poteva trovarsi un attimo prima, eliminando quell'allentamento dell'attenzione che può essere stato, appunto, all'origine della caduta. Così «svegliato», il soggetto perviene a un'acutezza di percezione e a un'agilità di ragionamento eccezionali. Tutto questo però si svolge in una prospettiva di adattamento al mondo, di «lotta per la vita», che ancora non comporta alcuna rottura nei confronti del passato del soggetto e delle sue maggiori scelte esistenziali. A segnare il superamento della soglia, è la presa di coscienza di uno sgomento e di una impotenza totali di fronte all'evento. Questa svolta decisiva viene segnalata in tutte le testimonianze dal ricorrere delle medesime espressioni o interiezioni: «finito», «spacciato», «più niente da fare», «tutto è perduto» etc.

Allora, nell'uomo abbandonato al baratro «si spacca» d'un tratto qualcosa di essenziale, ossia l'impulso incosciente del suo voler-vivere. Percependo infatti chiaramente l'inanità di qualsiasi tentativo di salvataggio, quest'uomo coglie se stesso come immagine, in un certo senso, già morta. I pochi secondi che lo separano dal momento in cui si sfracellerà giù in basso sono come l'intervallo tra la sua condanna a morte e l'esecuzione. Ciò significa che una irresistibile evidenza intellettuale gli toglie letteralmente il fiato, facendogli toccare con mano una contraddizione flagrante: un essere come lui, già virtualmente annientato, pretenderebbe ancora di respirare, sperare, temere, proiettarsi nel futuro — in una parola, vivere? Si può dire insomma che un primo e involontario «abbandonare la presa», nel senso stretto del termine, l'atto appunto che ha provocato la caduta dell'alpinista, ne determini un secondo, pienamente libero e radicale, in cui l'alpinista, soggiogato dall'imminenza ineluttabile della propria fine, si immola in pensiero, si sottrae volontariamente al mondo dei viventi. È proprio questo sacrificio dell'io, sacrificio al tempo stesso spontaneo e imposto al soggetto dai dati obiettivi della situazione, a venir chiamato da uno dei sopravvissuti (E. G. Lammer) «il grande abbandono».

Per accedere a quanto realmente si disvela nell'esperienza della caduta,

è indispensabile comprendere bene il meccanismo di tale rinuncia. Esso non sembra richiedere una qualsiasi predisposizione oggettiva, una particolare sensibilità di carattere filosofico e religioso. Nessuno, comunque, degli elementi di cui disponiamo ci autorizza ad affermarlo. Ciò che invece pare decisivo è l'effetto di sorpresa secondo cui un uomo «ordinario», più o meno invischiato nelle gioie e preoccupazioni della vita quotidiana, cade all'improvviso nell'inimmaginabile e si trova senza alcuna preparazione davanti all'aspetto terribile dell'Essere. Il disorientamento diventa allora così brutale che non si ha nemmeno il tempo di aver paura. La conseguente sospensione del voler-vivere non implica quindi in sé alcun fattore eroico, anche se assume l'apparenza di un guizzo di eroismo e produce per qualche tempo effetti identici. La sua natura è piuttosto quella di una paralisi della fantasia desiderante nell'attimo in cui, come un lampo, il mondo si rivela così ostile, così impraticabile[5] che nessun progetto, gesto, parola vi conservano ancora il minimo senso.

Non ci si stupirà mai abbastanza di queste faglie che possono a ogni momento aprirsi nel suolo ritenuto fermo dell'esperienza ordinaria. Una presa si sfalda, un chiodo da roccia cede all'improvviso e, nello spazio di pochi brevissimi secondi, un uomo viene strappato da tutto ciò che componeva la sua vita, immerso in una solitudine e una miseria indefinite. Questi, che compiva evoluzioni alla luce, si trova a un tratto precipitato nell'Ade. Ancora tutto grondante di vita, deve abbandonare all'istante ogni speranza, consentendo a farsi cancellare per sempre da questo mondo.

Ma il miracolo è che da questo battesimo di terrore rinasce un uomo nuovo. Chi è appena passato attraverso la Grande Capitolazione subito si risveglia, meravigliandosi di accedere a un livello di esperienza di cui, in linea di massima, non aveva nemmeno sospettato l'esistenza. A causa della subitaneità e del carattere apparentemente irrimediabile, l'esperienza della caduta ha bruciato nel soggetto tutto ciò che risultava semplicemente acquisito, superficiale, artificiale. Lo ha obbligato a consentire nella propria mente a sacrifici talmente grandi che ormai è conscio di essere spodestato di tutto, egli stesso completamente annientato. Spogliato, svuotato della sua sostanza, si sente già morto. Ma in realtà la caduta non ha fatto altro che dissolvere la sua individualità affettiva, mentale e sociale, il suo ego — mettendo quindi a nudo, rivelando per la prima volta il nucleo permanente e indistruttibile di questa individualità, il principio trascendente della coscienza.

Le manifestazioni psichiche «paranormali» tipiche della caduta possono dunque venir interpretate alla stregua di un emergere del Sé all'interno di un campo di coscienza dove non era mai stato individuato come tale. In particolare, è questo il caso delle notevoli modificazioni che intervengono nella percezione del tempo. Da una parte, si assiste a tale intensificazione e accelerazione dei processi mentali che la caduta, nonostante la obiettiva brevità, sembra durare secoli. Dall'altra, il flusso dei ricordi tende a invadere nella sua interezza il campo di coscienza, fino a distogliere l'attenzione dalla realtà presente. È facile vedere come i due fenomeni siano

connessi ed esprimano, ciascuno secondo le proprie dimensioni, la trascendenza della coscienza in rapporto al tempo.

Nel nostro atteggiamento naturale, ammettiamo tacitamente che il «pensare» costituisca un'attività come un'altra, che procede da certe cause e comporta certi effetti, che si svolge nella durata e richiede tempo per compiersi. L'esperienza della caduta, traducendosi in una specie di imballatura[6] della meccanica mentale, contribuisce a scuotere questo pregiudizio. Sembra tendere a un limite ideale, in cui uno svolgimento indefinitamente accelerato dei processi metnali sboccherebbe in un «atto puro», in una compresenza perfetta alla coscienza di tutti i suoi contenuti. Allo stesso modo, pare naturale ammettere che i pensieri, concepiti come serie di eventi psichici, una volta per l'appunto che siano «passati», risultano distrutti, aboliti in quanto tali, e possono soltanto venir ricostituiti — partendo dalle eventuali impronte residue (opere, tracce cerebrali etc.) — da un'attività specifica consistente nel rammentare. Tutt'altra considerazione suggerisce il fenomeno della visione panoramica del passato: anziché dissolversi d'istante in istante, la coscienza risulterebbe situata in un presente inamovibile, da cui potrebbe raggiungere a volontà, quasi toccare a distanza qualsiasi episodio della propria storia. Essa avvolgerebbe direttamente la totalità del suo passato, senza essere per questo tributaria dello strumento precario di una memoria, concepita come funzione specializzata[7]. È significativo a questo proposito che le testimonianze qui invocate non riferiscano assolutamente di uno svolgimento continuo dei ricordi, nell'ordine presunto della loro registrazione dal momento della nascita fino a quello della caduta. Evocano piuttosto un libero vagabondaggio attraverso il passato (e il futuro), segnato certo dal risorgere di scene d'infanzia significative, ma del pari — a quanto sembra — dall'affiorare, più fantasioso e gratuito, di episodi futili: come se la coscienza cercasse così di provare a se stessa di aver ritrovato l'integralità dei suoi poteri.

In altri termini, il soggetto arriva a cogliere se stesso sotto forma di un'essenza intemporale, inalterabile, che contempla serenamente, quasi si trattasse di un'entità assolutamente altra da sé, il suo alter ego di carne e ossa mentre cade nell'abisso. I diversi racconti sopracitati impiegano tutti, pur senza saperlo, il linguaggio della filosofia Sâmkhya. Pongono da un lato il Testimone, la monade spirituale (*purusha*), in ultima analisi estranea alle vicende di questo mondo; dall'altro, un frammento di natura sottomesso alle leggi generali della Natura (*prakriti*). L'esperienza dello sdoppiamento, di cui parlano tutti (o quasi) i nostri autori, non racchiude in sé nulla di patologico. Prendendo una scorciatoia drammatica, non fa che ritrovare quella discriminazione (*viveka*) tra lo Spirito e la Natura alla quale la filosofia Sâmkhya accede per altre vie, infinitamente più complesse e speculative. Ma, almeno per un istante, il risultato è il medesimo. È uno stato di disimpegno assoluto (*kaivalya*), di beata indifferenza a tutto ciò che può ancora accaderci nel mondo di quaggiù, morte compresa. La metafora del volo planato, che ricorre in modo ossessivo nella maggior

parte delle testimonianze, esprime perfettamente questa situazione di trascendenza.

Si sarebbe quindi tentati di affermare che gli incidenti di montagna — e le altre esperienze dello stesso tipo — realizzano « a caldo», sotto la costrizione diretta delle circostanze, quello stesso denudamento liberatore verso cui convergono le vie spirituali riconosciute nelle grandi religioni. Ciò che alcuni ottengono — e che molti non ottengono! — dopo trent'anni di ascesi e di meditazione, altri lo acquisterebbero, senza averlo cercato, in pochi secondi di caduta drammatica. Prima di confermare una conclusione così audace, dobbiamo però soffermarci brevemente su tentativi interpretativi che, riducendo questi stessi fenomeni a meccanismi puramente psicologici, rifiutano comunque di attribuirvi un valore qualsiasi di rivelazione.

Fra questi schemi esplicativi, quelli proposti dalla psicanalisi freudiana[8] appaiono senz'altro i più caratteristici. Consistono nell'includere i fenomeni paranormali provocati dall'imminenza della morte nell'àmbito generico dei «meccanismi di difesa dell'io». Per Freud, ogni essere vivente risulta necessariamente soggetto al «principio di piacere», ovvero mira ad abbassare al massimo il livello della tensione interna (nervosa e psichica) costituito dalle sue pulsioni, finché queste non abbiano trovato sfogo. Normalmente, questa tendenza a ricercare il piacere (o, più esattamente, a evitare il dispiacere) si manifesta in un'azione esercitata sul mondo fisico e sociale. Nell'ipotesi però in cui qualsiasi azione di questo tipo si dimostrasse impossibile — è appunto il caso qui considerato —, la necessità di soddisfare a ogni costo il principio di piacere imporrebbe una distorsione della percezione del mondo esterno, una trasformazione magica, allucinatoria di esso. Così, si parla correntemente di «derealizzazione»: nel momento più critico della caduta, l'alpinista cesserebbe di percepire obiettivamente il mondo. Rifuggendo da una realtà insopportabile, si rifugerebbe in una specie di sogno da sveglio, dove apparirebbero ogni sorta di fantasmi compensativi, affiorati dagli strati più infantili e narcisistici del suo inconscio. Evocando pure la possibilità di una regressione condotta fino all'esperienza intra-uterina, alcuni autori credono di poter spiegare così l'impressione di «aleggiamento immobile» (*schweben*) di cui abbiamo già parlato.

Senza voler analizzare questa tesi in tutte le sue implicazioni, ci limiteremo a rilevare come essa non sia forse totalmente incompatibile con la nostra. In termini di principio, certo, i due tipi di spiegazione appaiono diametralmente opposti. Mentre noi facciamo del «sacrificio dell'io» il perno dell'esperienza, il 'Sesamo' che apre la porta della realtà interiore, la spiegazione freudiana vede l'io sacrificare l'obiettività e rifugiarsi nei fantasmi puri, all'unico scopo di preservare la propria integrità. In termini di realtà, però, una opposizione così marcata riesce impossibile. Da un lato, infatti, l'auto-immolazione compiuta a livello mentale durante la caduta presenta qualcosa di automatico e di forzato. Si produce soltanto sotto la pressione delle circostanze. Non interviene al termine di una lunga e sistematica purificazione del cuore e dell'intelletto. Non sarebbe quindi

possibile assimilarla a un accesso autentico alla Liberazione. Lo prova il fatto che, dopo il miracolo di un salvataggio intervenuto in extremis, il «vecchio uomo» riprende presto il sopravvento. Certo, numerose testimonianze insistono sulle ripercussioni durevoli di tale shock: parecchie persone hanno assunto un comportamento più meditativo, cambiato la loro scala di valori, anzi la loro concezione della morte. Rimane però il fatto che quel tipo di esperienza, se è vero che suscita il disvelarsi della realtà interiore, non consente di per sé solo il pieno ingresso in questa realtà.

Per altro verso, non dobbiamo lasciarci ingannare da espressioni quali «derealizzazione», «ricorso ai fantasmi» etc. La spiegazione freudiana ammette davvero il carattere rigorosamente «insostenibile» di certe situazioni, e quindi l'impossibilità di fatto, per il soggetto, di affrontarle se non tramite una radicale introversione. Solo il permanere di alcuni pregiudizi obiettivistici vieta allora di riconoscere a simile conversione tutto il suo valore — con la conseguenza di ostinarsi a qualificarla negativamente come «fuga», «rimozione», «reazione di difesa» etc. L'impiego di tali qualificativi sarebbe giustificato solo se un altro atteggiamento («lucido», «adulto», «responsabile» etc.) fosse concepibile davanti all'esperienza della caduta. Ora, abbiamo visto che è appunto il riconoscimento del carattere disperato della situazione — agli antipodi da ogni fuga in qualche speranza di salvataggio miracoloso — a provocare il processo cosiddetto di derealizzazione. Sulla base di alcune testimonianze, il Lettore avrà d'altronde constatato come questa famosa derealizzazione non necessariamente si sostituisca alla valutazione freddamente obiettiva delle circostanze della caduta (valutazione della distanza da percorrere, del probabile punto d'impatto etc.), ma possa, almeno in certi casi, sovrapporsi a questa.

A mo' di conclusione, ci proporremo di vedere nella esperienza della caduta in montagna una sorprendente e singolare illustrazione delle ambiguità legate al concetto stesso di rinuncia (*sannyâsa*). Che cosa rappresenta, infatti, se non una forma «chirurgica» di *sannyâsa*, uno strappo violento al posto del lento e minuzioso distacco di cui la tradizione indù ha voluto codificare le tappe? Ora, la stessa tradizione indù non ha cessato di meditare sulle contraddizioni del *sannyâsa*. In linea di massima, lo si considera una condizione, necessaria ma non sufficiente, della Liberazione. Sempre però è stato ammesso che una rinuncia sincera, totale, perfetta varrebbe già di per se stessa come realizzazione della Liberazione. Se il *sannyâsa* costituisce solo il mezzo, questo si spiega col fatto della relativa impurità connessa a tale mezzo: rigetto appassionato delle miserie dell'esistenza sociale e brama altrettanto appassionata della Liberazione, confusamente concepita come una specie di Paradiso. Di qui il paradosso secondo il quale la Liberazione viene raggiunta soltanto tramite l'estinzione della brama stessa di Liberazione. Il nostro contrasto con la tesi psicanalitica relativa alla caduta in montagna verte sulla medesima situazione paradossale. Questa tesi ne scorge soltanto l'aspetto negativo: di fuga di fronte a una insopportabile sofferenza psichica — rifiutandosi

quindi di riconoscerle un valore qualsiasi di salvezza. Dal canto nostro, abbiamo voluto invece sottolineare il carattere estremo di denudamento che la caduta in montagna provoca e dunque la dimensione potenzialmente religiosa che contiene. Ma l'aver tenuto in considerazione la tesi freudiana ci impedirà di andare troppo lontano in questa direzione, ricordandoci la presenza della brama bruta alla radice stessa del distacco, apparentemente sovrumano, a cui l'esperienza della caduta dà luogo[10]

---

[1] Reinhold Messner, *Grenzbereich Todeszone*, Ullstein Bücher, 1980 [La traduzione italiana di quest'opera, curata da P. O. Antonioli, è apparsa nel 1980, per i tipi dell'editrice Zanichelli, sotto il titolo: *Il limite della vita* - *n.d.t.*].

[2] A. Heim, *Notizien über den Tod durch Absturz*, Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs, 27, 1892.

[3] Titolo portato il secolo scorso, nelle università di lingua tedesca, da professori non titolari, compensati direttamente dagli studenti.

[4] Vecchia moneta tedesca.

[5] Questa preclusione di qualsiasi esito sul piano dell'esistenza viene simbolicamente espressa dalla coltre di notte che, secondo le testimonianze di alcuni sopravvissuti, ha avvolto la loro caduta.

[6] Effetto che si determina quando un motore viene portato oltre il limite consentito dal suo regime massimo di giri (*n.d.t.*).

[7] La nostra interpretazione si avvicina qui alla tesi bergsoniana classica, secondo la quale la memoria filtra i ricordi, lasciando passare solo quelli che riescono direttamente utili all'azione presente. Ora, la caduta in montagna rappresenta appunto quella situazione-limite in cui qualsiasi azione risulta inconcepibile. L'operazione di filtraggio diviene allora senza oggetto. Di qui la possibilità di una doppia evoluzione: a volte l'ebetudine, lo sbalordimento totale (alcune testimonianze vanno in questo senso); in certi casi, invece, l'irruzione caotica dei ricordi, in seguito allo spalancarsi delle chiuse della memoria.

[8] Vedere, a esempio, l'articolo di O. Pfister, *Schockdenken und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr*, Zeitschrift für Psychoanalyse, XVI, 1930, pp. 430-455 — che si rifa ampiamente ai casi presentati da A. Heim.

[9] Presso altri autori questi schemi si combinano con diverse ipotesi neuro-fisiologiche (secrezione di endomorfine etc.), che non è possibile analizzare in questa sede.

[10] Queste pagine non hanno la pretesa di risolvere tutti i problemi che potrebbero sollevarsi a proposito della caduta in montagna e delle situazioni di estremo pericolo in genere. Né esauriscono l'analisi della sostanza delle testimonianze qui proposte. In particolare, si dimostra di difficile interpretazione la fine del racconto di H. Rebitsch. Sarebbe certo allettante vedere in questo racconto (unico nel suo genere, a nostra conoscenza) l'equivalente del «ricordo delle esistenze anteriori» di cui parlano gli antichi trattati di Yoga. Ma le cose non sono così semplici. Le scene evocate non si connettono le une alle altre né si sviluppano in un ordine di successione univoco. Nemmeno parlano alla fantasia con altrettanta forza. Mentre l'una sembra rinviare a un'immagine convenzionale del Medioevo (paggi, nappi etc.), la seconda richiama una specie di archetipo astorico o protostorico dell'aratore, e la terza qualcosa come le orde di Attila o la cavalleria di Gengis-Khan. Frammenti di una biografia coestensiva all'intera storia dell'umanità, o semplici brandelli di un sogno da sveglio indotto dalla caduta? Il testo è troppo allusivo e il concetto stesso di «vita anteriore» troppo avvolto nell'oscurità, perché si possa arrischiare una risposta.

Philippe Baillet
Buddhismo e modernità: un vuoto incolmabile?

Già segretario del «Centre d'études doctrinales J. Evola» (1975-76), cofondatore della rivista Totalité, *Philippe Baillet è l'autore di* Julius Evola e l'affermazione assoluta *(Ar, Padova 1978). Di Evola, ha tradotto numerosi articoli per diverse riviste e tre libri:* Le fascisme vu de droite *(Totalité, Paris 1981),* Le chemin du Cinabre *(Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1982),* L'Arc et la Massue *(Guy Trédaniel, Paris 1984). Ha scritto un lungo saggio introduttivo — «Un viatique pour l'homme noble quand il n'y a plus rien à aimer» — alla seconda edizione francese di* Chevaucher le tigre *(Guy Trédaniel, 1982). Ha tradotto inoltre i saggi di Claudio Mutti sulla fiaba (*Le symbolisme dans la fable, *Guy Trédaniel, 1979), sull'arte sacra in Italia (*Symbolisme et art sacré en Italie, *Arché, 1980) e, fra i volumi pubblicati dalle ed. di Ar,* La désintégration du système *di F. Giorgio Freda (Totalité, 1980) e il saggio di Giuseppe Fino su Mishima (*Mishima écrivain et guerrier, *Guy Trédaniel, 1983). Ph. Baillet collabora a* Eléments, Nouvelle Ecole *e a* Bodhi, *rivista semestrale di studi buddhistici.*

* * *

Dopo aver costituito per molto tempo il dominio riservato agli interessi eruditi di professori universitari — abbagliati dal prodigioso virtuosismo intellettuale dei suoi dialettici e logici indiani, o estasiati di fronte alla scoperta delle aspre e devastatrici formulazioni dei Maestri cinesi del Ch'an —, in Europa il buddhismo è progressivamente uscito dalle biblioteche (ove sonnecchiava da mezzo secolo), grazie a una moda, quella dello Zen, importata nei primi anni Sessanta dalla California. Autori del tipo di Alan Wats (tanto prolisso quanto confuso) gettarono in pasto a una gioventù disorientata un 'buddhismo' deformato sino al punto da apparire irriconoscibile — ma tale da consentire un facile accesso e da risultare generoso fornitore di alibi ad anime avide solo di confondere la 'Liberazione' con la china scivolosa delle proprie debolezze. Oggi, 'massime' del genere: «Buddha ha detto: sii *cool* e compi la tua 'discesa' morbida, il *satori* l'avrai fatto domani»[*], denunciano un sapore quasi rétro... Questo però non significa che l'esotismo sia scomparso. Si abbevera adesso a un'altra fonte, certo assai meno inquinata: la diaspora tibetana, organizzata particolarmente bene in Francia (centri di meditazione, monasteri, case editrici etc.), dove è in grado di soddisfare gli amanti del 'meraviglioso', gli amatori di ninnoli e gingilli, proponendo a costoro il suo buddhismo magico, i berretti gialli o rossi, i cappucci neri, i gong e la musica inevitabilmente 'fascinosa'. Anche in Francia, per fortuna, esistono tuttavia uomini per i quali il buddhismo non costituisce affatto una manifestazione di quella «seconda religiosità» descritta e analizzata da Spengler. Tra costoro, Serge-Christophe Kolm, autore di un grosso volu-

me, ponderoso e complesso, sui rapporti tra «buddhismo profondo» e modernità[1]. La sua opera ha conosciuto un successo inatteso (dimostrato, tra l'altro, da una lunga trasmissione di «France-Culture», diffusa il 29 marzo 1983, e da una intervista apparsa su «Le Monde-Dimanche» del 23 ottobre 1983), suscitando notevole interesse in ambienti sui quali sino allora l'Ottuplice Sentiero non aveva esercitato alcuna particolare attrattiva. Fenomeno, questo, che può forse spiegarsi sia per la personalità dell'autore de *Le bonheur-liberté*[2], sia per il carattere interdisciplinare, 'aperto', della sua ricerca.

La tesi del Kolm — la cui originalità e ricchezza di proposizioni giustifica la nostra indagine — può venir riassunta nei termini seguenti: il buddhismo, che a detta dell'autore possiede «i medesimi valori fondamentali della modernità» (cfr. «Le Monde-Dimanche»), si propone come l'avvenire di questa modernità, «dopo aver rappresentato la sua fonte lontanissima»[3]. In Occidente, la diffusione del buddhismo «profondo», analitico, si imporrebbe come necessità urgente e indispensabile, giacché «il buddhismo sembra essere proprio la cura di cui ha bisogno il mondo moderno» — quest'ultimo venendo considerato «il paziente predestinato della filosofia del Risveglio»[4]. In uno scorcio audace e suggestivo, il Kolm non esita ad affermare che «l'avventura occidentale e moderna inizia in India nel VI secolo prima della nostra èra»[5] — ovvero all'epoca della predicazione di Gauthama Buddha. L'autore poggia la sua dimostrazione richiamando fatti oggi poco contestati: ossia i contatti intercorsi — nell'età ellenistica e forse anche in fasi precedenti — tra scuole filosofiche greche e i «ginnosofisti» dell'India, tra cui dovevano trovarsi, molto probabilmente, alcuni monaci buddhisti. Del resto, già da tempo Edward Conze, uno dei maggiori studiosi della dottrina del Risveglio, aveva sottolineato l'esistenza di parallelismi evidenti tra il buddhismo e gli scettici greci, in specie Pirrone[6]. Dal canto suo, il Kolm sviluppa una analisi approfondita delle convergenze, sia teoriche che pratiche, tra il buddhismo e lo stoicismo. Col buddhismo la modernità condividerebbe il fatto di aver scoperto — al termine di un processo plurisecolare di 'liberazione' da miti, credenze, tradizioni, costumi, nessi gerarchici e comunitari — l'*individuo*: l'uomo considerato sotto l'unico riguardo della sua appartenenza alla specie, sciolto dalle sue connessioni organiche a una specifica razza, cultura, terra, casta etc. Nel caso del buddhismo, questo processo di 'decantazione', di scoprimento dell'individuo, si sarebbe svolto in modo indolore, giacché il Dharma insegna come l'io non possieda realtà propria, e mostra ovunque rispetto (o, al peggio, indifferenza) verso le culture in cui s'imbatte. Nel caso della modernità invece — e il Kolm insiste su questo punto — la dissoluzione dei legami organici ha suscitato l'anomia, l'angoscia di fronte alla pluralità delle scelte, l'egotismo — tutte «dimensioni della malattia individualistica»[7].Tale malattia — effetto perverso di un progresso quanto meno tortuoso, ma non per questo messo in dubbio nella sua validità dal Kolm, il quale rimane in proposito influenzato dalle tesi marxiane — richiederebbe appunto un rimedio, il buddhismo, differente dalla modernità ma a questa complementare. Del resto, il Buddha non definiva forse

se stesso il «Grande Medico», affermando di aver insegnato solo due cose: «la sofferenza e la via che conduce all'estinzione della sofferenza»? Considerata nella sua effettualità generale, l'opera di scrostamento, di asportazione compiuta dalla modernità si rivelerebbe positiva: «[...] la modernità — scrive il Kolm — prepara gli spiriti, offrendo loro gli elementi fondamentali dell'*ethos* buddhista[...]: lo spirito scientifico e analitico, con il *credo* della causalità universale, lo spirito di ricerca, la fiducia nel potere dell'intelligenza, i vari aspetti della razionalità[...] un ideale di libertà individuale che il buddhismo perseguirà sino al punto di affermare che l'uomo può e deve — in vista della propria felicità — liberarsi da se stesso[**]; un ideale di eguaglianza nel senso di rifiutare rapporti di dominazione e subordinazione tra le persone, ideale che il buddhismo porterà alle estreme deduzioni, pur mettendo l'accento sulle grandi ineguaglianze di qualificazione, di conoscenza e di avanzamento verso la saggezza»[8]. Secondo il Kolm, la complementarità tra buddhismo e modernità s'impone con evidenza non appena si considerino i loro specifici campi di applicazione: il mondo psichico dell'uomo per il primo, la conoscenza e lo sfruttamento della natura per la seconda. L'universo dell'anima rimane infatti — nonostante la psicanalisi e i suoi derivati, che si rivelano altrettanti «buddhismi dei poveri» — «il buco nero della conoscenza occidentale, l'ignoto più oscuro della scienza moderna, lo spazio meno visitato dal sapere scientifico della modernità»[9]. Consapevole dell'inflazione di narcisismo prosperante nell'Occidente, il Kolm riassume uno dei punti essenziali del suo libro allorché, in termini opportuni ed efficaci, scrive: «Per l'Occidente l'*io* costituisce l'oggetto delle attenzioni, delle cure, mentre per il buddhismo è la malattia stessa»[10].

Più persuasivo e convincente si dimostrerebbe però il suo discorso, se non fosse proprio l'autore a dare (sovente) l'impressione di dubitare di quella complementarità che egli, d'altro canto, aspira a mettere in risalto. Chiaramente, il Kolm prova nei confronti della modernità sentimenti misti di attrazione e repulsione, ovvero risente di uno stato d'animo che suscita fatalmente certe contraddizioni. L'autore afferma, per esempio, che «le strutture mentali e sociali» delle culture tradizionali «sbarrano la via buddhista»[11]. Questo si rivela però una generalizzazione ingiustificata, dato che tale affermazione trova un riscontro, sotto il profilo storico, solo nell'esempio offerto dalla civiltà indiana. Il Kolm rifiuta di riconoscere una netta opposizione tra modernità e mondo della Tradizione, ravvisandovi quindi due «paesaggi di civiltà» ben distinti, col pretesto che il non-moderno sarebbe talmente variato che, a differenziarlo chiaramente dalla modernità, rimarrebbe soltanto la tecnologia. «Non è esagerato sostenere che le uniche caratteristiche sicure, in grado di opporre la fisionomia della modernità a quella delle 'società tradizionali', derivano dalla circostanza che queste ultime non posseggono né metropolitana né aviazione»[12]. Il suo ragionamento riflette in realtà la veduta corrente dell'etnologia, la quale offre del mondo tradizionale una rappresentazione un po' troppo 'elastica', giacché, accanto alle grandi civiltà del passato, vi include le culture primitive. La scuola di pensiero detta appunto «tradi-

zionale» (René Guénon, A. K. Coomaraswamy, Julius Evola etc.), a cui il Kolm non si riferisce mai, vede le cose in modo affatto diverso e non ammette di mescolare tutte le culture, apponendo poi alla mistura l'etichetta di «società tradizionali». Questa scuola ravvisa nei popoli primitivi soltanto «i resti degenerescenti e crepuscolari di culture antichissime scomparse»[13], cogliendovi all'occorrenza l'agire di un processo involutivo che modifica tutta la prospettiva: «Allo stesso modo che in essi [*i popoli primitivi*] al tipo superiore del sapiente e dell'iniziato è subentrato quello dello stregone, del *medecine man* e dello sciamano, del pari nel loro mondo è da constatarsi qualcosa come una demonizzazione del simbolo e del mito in una specie di coscienza notturna»[14]. Ma, aggiunge Evola, «Di ciò non hanno avuto alcuna idea gli etnologi ed anche molti storici delle religioni, i quali hanno fatto di ogni erba un fascio a causa della loro mancanza di principî, senza rendersi conto della contaminazione propria al mettere il materiale raccolto fra le tribù selvagge accanto alle testimonianze di civiltà superiori»[15].

Profondamente sensibile, come ogni buddhista che si rispetti, al lato negativo delle cose, il Kolm sa che «la modernità mira a esorcizzare la tragedia espellendo il tragico dalla sua concezione del mondo» e «nasconde l'aspetto oscuro della condizione umana dietro le due cortine dell'ideale edonistico e dell'ottimismo scientifico»[16]. Profondamente rispettoso, per la medesima ragione, delle differenze feconde e necessarie, egli si augura che il buddhismo serva a impedire «il compiersi del suicidio culturale dell'umanità con lo schiacciamento del complesso delle sue culture indefinitamente ricche e varie sotto il rullo compressore di una sola, la modernità, quella più sprovvista di radici, d'anima e di poesia che la specie umana abbia mai espresso, stupefacente miscuglio di grandezza d'iniziativa e di meschinità d'intendimento, di genio creativo e di bruttura, di scienza delle cose e d'ignoranza di sé»[17]. Opportunamente, il Kolm ricorda pure che «il buddhismo non scambia uno zombi deculturato per uomo libero»[18]. Nonostante si mostri spesso desideroso, come vedremo, di secolarizzare il buddhismo e renderlo partecipe di cose solo indirettamente rientranti nel suo dominio, il Kolm sembra a volte ritrovare lo spirito originario della dottrina buddhista, che è quello di una gnosi sovramondana (*lokottara prajñâ*) e astorica, non di un sapere mondano, di una visione contemplativa, non di una azione riformatrice: «I fatti culturali non convertendosi, per il buddhismo, in simboli di oppressione o in strumenti di alienazione[...], esso non ha alcun motivo di ribellarsi contro di loro, di infrangere come fece la rivoluzione francese le sculture delle cattedrali[...] o semplicemente di dimenticarle e lasciarle perire in quanto rappresentanti di un'epoca trascorsa. Il buddhismo maturo, non essendo affatto iconolatra, non ha ragione di diventare iconoclasta. Per chi si è liberato della storia, questa non contiene né pattumiere, né rifiuti, né dimenticatoi»[19].

L'essere *nel* mondo senza essere *del* mondo — posizione, questa, di ogni buddhista coerente — non necessariamente porta, in effetti, a collocarsi accanto ai dispregiatori della vita. E le cose non perdono automaticamente

il loro sapore il giorno in cui si «vede» che sono impermanenti e periture.

Pur meritorio e apprezzabile, l'intendimento comparativo dell'autore ci pare in realtà inceppato da una applicazione al contempo troppo riduttiva e troppo vaga del buddhismo. Il Kolm si ripropone di dimostrare come questa dottrina non costituisca, nel suo nucleo essenziale, una religione, ma tale sia diventata (in un certo senso) per necessità, allo scopo di diffondersi tra culture e popoli assai diversi, dal subcontinente indiano al Giappone. Meno a suo agio l'autore però si dimostra quando si volge a definire positivamente il *Buddha-Dharma*, l'Insegnamento del Risvegliato (ignoto in Oriente, il vocabolo «buddhismo» risulta evidentemente una designazione occidentale). Egli scrive che il Dharma è «una relazione con sé, cogli altri e col mondo, una filosofia in tutti i sensi del termine, conoscenza e arte di vivere»[20], e più oltre: «È esclusivamente una psicologia e una filosofia»[21]. Occorre dire che il buddhismo è sì tutto questo, ma pure molto di più. Come affermano espressamente i testi canonici, è anzi tutto una «via di liberazione». In uno dei suoi più celebri «Discorsi» (*sûtra*), il Buddha dichiara del resto: «Come il mare ha un solo sapore, il sapore del sale, così la mia dottrina ha un solo sapore, quello della Liberazione». Si può considerare indifferentemente il Risvegliato sotto due punti di vista: l'uno, evemeristico, sosterrà che era soltanto un uomo pervenuto alla Liberazione con le sue sole forze e in sèguito mitizzato; l'altro, più 'religioso', vedrà nel Buddha, conformemente alla dottrina induista — completamente estranea al buddhismo originario — delle periodiche discese divine (*avatara*), una «deità solare discesa dal cielo». Ma non è questo l'elemento importante. Importante è invece chiedersi che cosa sia venuto a fare il Buddha. Fondamentalmente, non è venuto per riformare istituzioni, negare o abolire le caste, fondare un nuovo ordine monastico, modello di una società futura, predicare una «filosofia» di più — ma «per salvare al contempo uomini e Dei da tutto il male che la parola 'mortalità' indica»[22].

Dal canto proprio, il Kolm sarebbe a volte tentato di fare del Buddha una sorta di Lutero orientale *ante litteram*, anzi perfino un rivoluzionario, dato che scrive: «La ventesima tesi di Marx su Feuerbach, in cui Marx sostiene che si tratta non di comprendere il mondo ma di trasformarlo, il Buddha l'avrebbe sottoscritta»[23] — per poi affermare senza attenuazioni: «Ideali socialisti e buddhismo posseggono dunque tutto per un matrimonio perfetto»[24]. L'essenziale però è che interviene in proposito una netta differenza di piani. Questo risulta chiaramente dalle Scritture buddhistiche, a cominciare dalle più antiche, il Canone pali, il quale riunisce i discorsi del Buddha che alcuni monaci avevano steso per iscritto dopo circa tre secoli di tradizione orale. È detto in effetti nell'*Anguttara-Nikâya*: «Se in questo mondo non esistessero tre cose, il Buddha non apparirebbe. Quali sono queste tre cose? Nascita, vecchiaia e morte». Altrove, quasi a sottolineare il carattere sovramondano della sua funzione e la prospettiva radicalmente asociale della sua dottrina, il Risvegliato così si esprime: «Io non sono né sacerdote, né principe, né agricoltore, né qualsiasi cosa in nessun grado; percorro il mondo come colui che sa e non è Nessuno, senza

venir contaminato da qualità umane» (*Sutta-Nipâta*). Colui che si è destato dal sonno dell'ignoranza non approva né condanna le caste; non le considera (fatto, questo, indubbiamente notevole in India), giacché solo la via di contemplazione gli interessa — ed è questo il motivo per cui il buddhismo «può insegnarsi molto più agevolmente [*dell'induismo*] in quando Via di evasione dai vincoli formali di *qualsiasi* ordine sociale»[25].

È appunto la storia delle civiltà orientali (eccettuato il caso dell'India, dalla quale il buddhismo scomparve nel XIV secolo per molteplici ragioni che non è possibile analizzare in questa sede) a mostrare come il buddhismo si sia benissimo adeguato, nel Tibet, in Cina e in Giappone — per limitarsi a queste tre culture — a strutture sociali di tipo feudale, quindi fortemente gerarchizzate. La straordinaria capacità di adattamento e la tolleranza verso le tradizioni locali hanno inoltre consentito al buddhismo di coabitare senza eccessivi attriti con forme religiose o dottrinali più o meno distanti dal suo spirito: sciamanesimo bön (Tibet), taoismo e confucianesimo (Cina), Shintō e confucianesimo (Giappone). Accadrebbe lo stesso con certi regimi e certe ideologie moderni?? L'autore pare davvero disposto a crederlo, anche se ha cura di ricordare segnatamente il caso della Cambogia, inquietante sotto più di un riguardo quando si consideri che i Khmer rossi hanno massacrato almeno 50.000 degli 80.000 monaci buddhisti che il Paese contava prima del loro arrivo al potere. Il Kolm ci informa che i partigiani di Pol Pot «si facevano coraggio prima di premere il grilletto», ripetendo «una formula di contrizione buddhistica mediante cui si richiama alla modestia il proprio *ego*, il quale non dimentica a sufficienza se stesso»[26]. Pur se la formula in questione — «Toglilo di mezzo, niente di perso; lascialo, niente di guadagnato» — ha effettivamente un sapore buddhistico, essa assume, nel quadro del dramma cambogiano, il carattere di contraffazione sinistra e scimmiesca. L'analisi e la dialettica buddhistiche, che attribuiscono all'intelligenza una funzione essenzialmente 'solvente' e liberatoria — giacché essa deve far 'vedere' che l'io costituisce soltanto il risultato illusorio di un collegamento di cinque «aggregati» effettuato dalla memoria —, servono qui da giustificazione dell'assassinio in massa: tutto sommato, nessuno uccide, nessuno viene ucciso.

Potremmo invece invocare un autore noto al Kolm, Louis Dumont, per dimostrare come il buddhismo, nei suoi elementi più profondi e specifici, non possa venire interpretato alla stregua di un riformismo sociale o di una teoria rivoluzionaria: «Il *distanziamento* nei confronti del mondo sociale rappresenta la condizione dello sviluppo spirituale individuale. La *relativizzazione* della vita nel mondo discende immediatamente dalla rinuncia al mondo». E Dumont aggiunge giustamente che «solo alcuni Occidentali hanno potuto commettere l'errore di supporre che certe sètte di rinunzianti abbiano tentato di trasformare l'ordine sociale»[27]. Per la precisione, chiariamo: Occidentali imbevuti di idee moderne.

Il rinunziante indiano, buddhista o meno, non si propone di distruggere la società tradizionale «olista», per riprendere l'aggettivo impiegato con maggior frequenza dal Dumont (L'olismo è la «teoria secondo cui il tutto è

qualcosa di più della somma delle parti»: questo sottintende che il *primum* in una società tradizionale è rappresentato dalla comunità, mentre in una società moderna è rappresentato dall'individuo). Se il rinunziante si oppone a tale società, la sua collocazione nei confronti di quest'ultima obbedisce a una dimensione non orizzontale, ma verticale, in modo da superarla per sempre, con l'obiettivo di affrancarsi da *qualsiasi* predilezione per un modello qualunque di società, di liberarsi da *qualsiasi* mondanità. Altrove, infatti, si situa ai suoi occhi l'essenziale: «[...] la distinzione olismo-individualismo presuppone un individualismo-nel-mondo, laddove nella distinzione intra-mondano/extra-mondano il polo extra-mondano non è opposto all'olismo [...]. In effetti, l'individualismo extra-mondano risulta opposto all'olismo *gerarchicamente*: superiore alla società, esso la lascia stare, mentre l'individualismo intra-mondano nega o distrugge la società olista e la sostituisce (o pretende di farlo)»[28]

Più in generale, la nostra obiezione riguarda non gli apporti del Kolm alla conoscenza del buddhismo in Occidente, né le sue analisi filosofiche, ma le deduzioni ch'egli ne trae, articolandole in proposizioni destinate agli Occidentali nel loro complesso. Queste appaiono in effetti troppo riduttive in rapporto al nucleo dottrinale del buddhismo, e, al contempo, troppo vaghe. Animato certo dal lodevole intento di presentare il buddhismo sotto un aspetto capace di attrarre numerosi Europei, non sempre l'autore riesce a evitare lo scoglio maggiore in cui ci si imbatte in imprese del genere: l'insulsaggine. Gli succede così di arrivare a proporre «un buddhismo *à la carte*», o, peggio ancora, di considerare l'eventuale comparsa di un «cristianesimo buddhistico». Nella medesima ottica, il Kolm giunge poi ad affermare: «si può essere buddhisti indipendentemente dalla posizione teorica che si assuma nei riguardi del divino»[29]. Tale sincretismo, che metterebbe d'accordo tutti su un minimo comun denominatore, contraddice in realtà il carattere estremamente articolato, preciso, analitico del buddhismo.

Buddhista può divenire solo chi aderisca a un complesso di «vedute giuste» (*samyak drishthi*), le quali suppongono ovviamente delle vedute false. Un altro buddhista francese così enumera alcune di queste vedute false: « — veduta falsa è il materialismo, teoria che vuole l'uomo costituito solo da due ordini di fenomeni, corpo e psiche, negando il terzo ordine: metafisico, transfenomenale, transindividuale; — veduta falsa è la non retribuzione degli atti, opinione che vuole che gli atti non suscitino alcuna conseguenza, quando siano compiuti da non-liberati; — veduta falsa è l'eternità, o l'immortalità dell'anima, della psiche, al pari dell'opinione che sostiene la persistenza di un qualunque elemento[...]; — veduta falsa è la credenza in un Dio individuale o personale, creatore e reggitore delle cose, immortale». Conclusione logica: «Queste vedute false rappresentano un impedimento all'entrata nel Sentiero buddhistico, quindi determinano l'impossibilità di raggiungere la Liberazione, quale pur sia la tecnica impiegata»[30].

Vuole la tradizione che, dopo essersi svegliato nel «pieno e perfetto Risveglio» (*samyaksambodhi*), il Buddha abbia messo in movimento la

«ruota della Legge» (*dharmacakra*) enunciando nel famoso «Sermone di Benares» le «Quattro Verità eccellenti». Cominciamo allora dall'inizio, ricordando il testo della Prima Verità: «Qual è, o monaci, l'eccellente Verità della sofferenza? La nascita è sofferenza, il declino è sofferenza, la morte è sofferenza, la malinconia è sofferenza, le lamentazioni, le pene, la disperazione sono sofferenza. In somma, i cinque aggregati dell'esistenza (corpo, sensazioni, percezioni o nozioni, fattori d'esistenza e conoscenza discriminativa) in rapporto con l'attaccamento sono sofferenza». Il «Grande Medico» stabilisce in proposito la diagnosi. Con la Seconda Verità egli indica la causa della malattia: la «sete» (*trishnâ*), che si esprime in sete di divenire, di esistere; in sete di percepire mediante i sei sensi (ai cinque sensi ordinari in India viene sempre aggiunto il «mentale»); infine in sete di «voler ignorare» la vera natura delle cose, dei fenomeni. La Terza Verità, detta della cessazione della sofferenza, enuncia il trattamento generale. La Quarta Verità mostra infine l'«Ottuplice Sentiero» che conduce alla estinzione della sofferenza: son questi, si potrebbe dire, i rimedi da applicare per guarire dalla malattia.

A prima vista, il Buddha inizia la predicazione enunciando verità ovvie: tutto quel che vive è condannato a soffrire, tutto quel che vive è condannato a perire, a trascorrere. Ma le verità buddhistiche son di quelle che non scorgiamo proprio perché ci accecano. A quanti fossero tentati di parlare affrettatamente di pessimismo unilaterale o di teoria del mondo eccessivamente «evasionista», bisognerebbe rispondere che una certa concezione tragica del vivere, strettamente connessa all'*ethos* occidentale, parte dalla medesima constatazione, pur risolvendo la questione in termini differenti. Lo stesso giovane Nietzsche, proponendosi, ne *L'origine della tragedia*, di interpretare la cultura ellenica sulla base della dialettica Apollo/Dioniso — dell'errore utile alla vita che maschera colle sue belle apparenze l'abisso della verità tremenda —, non afferma altra cosa quando pone sulle labbra del vecchio Sileno, compagno di Dioniso, questa risposta alla domanda del re Mida: «Progenie effimera e sciagurata, figlio del caso e della sofferenza, perché costringermi a rivelarti quanto ti converrebbe non venire a sapere mai? La cosa che su tutte devi preferire, rappresenta per te l'impossibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. E, dopo di questa, la cosa migliore che tu possa desiderare, — è morire subito».

Il Canone pali — che invece non consiglia di morire subito — contiene pure un'altra formulazione, complementare delle «Quattro Verità eccellenti», sulla natura dei fenomeni: «Tutti i composti sono impermanenti (*sabbe sankhâra anicca*), tutti i composti sono insoddisfacenti (*sabbe sankhâra dukkhâ*), tutte le cose sono prive di essenza (*sabbe dhammâ anatta*)». Il che equivale a dire, in modo meno conciso: tutto dura solo un attimo, tutto si rinnova di attimo in attimo (*sarvam kshanikam*); tutto si rivela, *in ultima analisi* (il corsivo assume al riguardo molta importanza), deludente e insoddisfacente; ogni cosa contrassegna solo se stessa (*sarvam svalakshanam*), non rinvia ad altro che a se stessa; ogni cosa, infine, è «vuota» (*shûnya*) di realtà propria. Il buddhismo si propone quindi anzi tutto come dottrina che afferma il carattere momentaneo (*kshanikatva*)

dei fenomeni e nega qualsiasi specie di esistenza permanente (*sthirasattâ*). Nonostante la sua relativa eterodossia rispetto all'induismo, il Dharma possiede molti punti in comune con numerose dottrine fiorite sul suolo indiano, in particolare il Vedânta «non dualista» (*advaita*). Un punto, però, gli conferisce la specificità propria: la dottrina della causalità. Durante la notte del Grande Risveglio, il Buddha ha avuto la visione dei fenomeni «come sono diventati» (*yathâ bhûtam*). Il cuore dell'Insegnamento si rinviene in queste parole tanto ripetute: «Di tutte le cose generate da una causa / La causa è stata da lui detta: 'venuta così' / E lo stesso la loro soppressione / Il Grande Pellegrino l'ha rivelata»[***]. Questo nucleo centrale della dottrina viene chiamato il *pratîtya-samutpâda*, espressione di cui va spiegato il significato. *Pratîtya* significa: 'a causa di', 'in dipendenza', e *samutpâda* 'nascita', 'origine', 'produzione' — donde le versioni in genere proposte: «produzione condizionata», «generazione causale», «catena delle origini interdipendenti». Al pari di tutte le altre grandi articolazioni del pensiero buddhistico, il *pratîtya-samutpâda* risulta chiaramente comprensibile solo nella prospettiva essenzialmente pratica e 'terapeutica' del Dharma, che mira a sopprimere la sofferenza liberando l'uomo dai tre vincoli fondamentali che lo tengono prigioniero alla ruota dell'«erranza» (*samsâra*): il desiderio, l'aggressività e l'ignoranza (*avidyâ*, etimologicamente la «non-visione»), la quale consiste nell'attribuire ai fenomeni ciò di cui invece risultano privi: permanenza, carattere soddisfacente e realtà propria. Ora, «per un distacco radicale — scrive L. Silburn — esiste un unico mezzo: divenire consapevoli che tutto è evanescente e sprovvisto di sé o di in sé; che non esiste né essere né non-essere ma [...] un fare e un dis-fare». Il mondo, in effetti, «risulta semplicemente un insieme di energie o di tendenze costruttrici (*samskâra*) che, unendosi, producono composizioni (*samskrita*) periture: ma tali composizioni dipendono necessariamente dalla tensione organizzativa, di modo che tutto sorge e perisce secondo una legge, quella della concatenazione delle condizioni (*pratîtya-sumutpâda*)»[31]. Il buddhismo afferma dunque il primato dell'agire. La Liberazione diventa possibile proprio in quanto l'io, al pari del mondo, si dimostra semplicemente il frutto di un numero indefinito di atti: «siccome vi è soltanto un fare (*kr-*) o un fatto (*krita*) — l'atto non essendo che un perpetuo ricominciare — esiste discontinuità e quindi possibilità di una rottura definitiva, giacché si può porre termine a una attività mentre non si distrugge una sostanza perdurante»[32].

Tutta la dialettica buddhistica si sviluppa dall'opposizione continuità/discontinuità. Sotto il profilo della prima, vi sarebbe piuttosto 'presunzione' di realtà in favore dei fenomeni; sotto il profilo della seconda, 'presunzione' d'irrealtà. Un paragone ci aiuterà a comprendere meglio questo punto: «Si potrebbe paragonare l'esistenza alla luce. Come la luce, l'esistenza rivela due aspetti: un aspetto granulare, un aspetto continuo; i granuli di esistenza, sia fisiologici che psicologici, sono le modificazioni discontinue: una cellula muore, una cellula nasce, un pensiero sorge, svanisce di attimo in attimo. Queste modificazioni vengono 'pilotate' dal capitale genetico e dal *karma*» [33] — ossia dalla risultante immateriale

(detta *acinteya*, «impensabile», «inconcepibile» in termini discorsivi) di tutti gli atti trascorsi di un individuo, che ne influenza di attimo in attimo le azioni successive. Vedere nella dottrina buddhistica un insegnamento pericoloso e «sovversivo» che predica l'irrealtà di tutto attraverso brillanti sofismi per il solo piacere dell'intelletto, denota dunque una posizione semplicistica. Sul piano della «verità relativa» (*samvritti satya*, letteralmente: la verità con «vortici del mentale», movimenti della psiche), il buddhismo insegna che le cose non sono né reali né irreali. Di fronte al desiderio, per esempio, un buddhista dirà che se fosse assolutamente reale non vi sarebbe mòdo di liberarsene, e se fosse totalmente irreale non si porrebbe alcuna necessità di liberarsene, nemmeno di parlarne. Il «punto di vista» del Dharma passa sempre in mezzo (o al di sopra?) agli estremi, e non è casuale che il Sentiero ritrovato dal Buddha venga così spesso chiamato la «via di mezzo» (*madhyamâ-pratipad*). Per inciso, si avrà una piccola idea della sottigliezza della psicologia buddhistica sapendo che il Dharma distingue, in ordine crescente di intensità, tra: *kâma*, il desiderio; *kâma-chanda*, l'intenzione del desiderio; *kâmaraga*, la brama del desiderio, il «desiderio del desiderio»; *kâmanusaya*, il «clima» favorevole all'apparire del desiderio; e *kâmashrava*, la «purulenza» (*âshrava*, radice SRU, 'sgorgare, scorrere', come il sangue da una ferita) profonda, inconsapevole, del desiderio. Si potrebbe aggiungere — per mostrare come questa dottrina, nonostante le numerose classificazioni che propone, abbia in orrore la rigidità (delle nozioni, posizioni, contraddizioni o antagonismi) — che i termini *âshrava* e *srotâpanno* («colui che è entrato nella corrente», primo grado irreversibile di Saggezza sovramondana) posseggono la medesima radice. Insomma, «sia dal lato dell'erranza che da quello della Liberazione, vi è mobilità e non fissità»[34].

Dire che le cose sono vuote o che sono prive di natura o di realtà propria, è lo stesso. Significa sostenere che esse si condizionano reciprocamente, che sono interdipendenti e che il loro modo d'essere risulta soltanto relazionale. Tra la dottrina buddhistica della causalità e la negazione della natura propria si pone evidentemente un rapporto logico e necessario. Se la natura propria esistesse, sarebbe in effetti, per definizione, eterna, immutabile e improduttiva di qualsiasi cosa — il che porterebbe a negare la legge di causa a effetto. Ne deriva che si accusa spesso a torto il buddhismo di negativismo o addirittura di nichilismo. Infatti, esso non ha mai pensato che il linguaggio potesse «produrre» la non-realtà propria di una cosa, la sua relatività o insostanzialità. Anche le parole sono vuote e servono solo a informarci della propria non-realtà, non a negarla. Nel buddhismo, la negazione è semplicemente uno «strumento abile» (*upaya*) destinato ad annullarsi: «Se qui, in effetti, neghiamo con queste parole prive di natura propria ciò che è privo di natura propria, dimostreremmo implicitamente, come conseguenza logica di tale negazione, l'esistenza di una natura propria»[35], rispondeva agli avversari l'indiano Nâgârjuna (II sec. d.C.), certo il più grande 'filosofo' buddhista. Quando si leggono i testi buddhistici, che coltivano volentieri il paradosso (sopra tutto quelli della scuola *madhyamika*, del Ch'an e dello Zen), bisogna non scordare mai che

il linguaggio assume per il Dharma un carattere meramente pragmatico, strumentale. Esso non esce dalla sfera della «verità relativa» e svolge la funzione di segnale indicatore rivolto verso la «verità assoluta» (*paramartha satya*): per adottare un'immagine Zen, è «il dito che mostra la luna», non l'astro vero e proprio. Transdiscorsiva, aconcettuale, la «verità assoluta» è difficilmente trasmissibile. Essa costituisce prerogativa dei Risvegliati, i quali hanno il potere di consentirne l'accesso al discepolo già molto avanti nella sua crescita spirituale mediante un semplice gesto, un atto sconcertante che s'inserisce in una situazione ordinaria e infrange tutte le categorie dell'intelletto — oppure mediante il «nobile silenzio». Le numerose formulazioni negative o paradossali della dottrina sono del resto controbilanciate da questa affermazione fondamentale del Buddha: «Vi è un senza-nascita, senza-creazione, senza-divenire, senza-condizioni (*atthi ajatam akatam abhavam asamkhatam*)», che tende a delineare l'Assoluto senza «cosificarlo» — tutti i termini designanti il *nirvâna* (l'estinzione, l'«esufflazione» degli aggregati di esistenza) cominciando con il prefisso privativo *a*.

Se ci si attiene alla distinzione stabilita da Eliade in *Lo Yoga: immortalità e libertà* tra un ideale occidentale di «libertà» e un ideale orientale di «liberazione», è evidente che il buddhismo rientra a pieno diritto nella seconda categoria. Ci sarebbe a questo punto da chiedersi se la prospettiva di contemplare il proprio ombelico possa piacere a lungo a molti Europei. Nonostante l'opinione un po' ottusa di alcuni, occorre dire che contemplare il proprio ombelico — o piuttosto praticare certe tecniche psicosomatiche consistenti prima di tutto nel sedersi in posizione corretta davanti a una parete bianca respirando (dicono i testi) «coscientemente, a lungo e potentemente» — è un'attività assai utile e istruttiva. Essa consente di rendersi rapidamente conto che dire «io penso» o «io desidero» già costituisce un abuso di linguaggio, e che bisognerebbe dire in realtà «ciò pensa», oppure «ciò desidera» attraverso di me. Consente di verificare la giustezza della formula orientale che paragona il mentale a «una scimmia che salta di ramo in ramo»; dimostra come, senza un determinato allenamento, non sia possibile interrompere nemmeno per dieci secondi il flusso continuo delle immagini e dei pensieri, infrangere la loro connessione meccanica, riguardo alla quale un autore già citato ci offre un esempio corrente: «Sto camminando per la strada, mi vedo investito da un'automobile: ambulanza, ospedale, morte, parenti e amici sgomenti in lutto, e io tutto commosso che piango sulla mia morte»[36]. Il buddhismo constata dunque che l'enorme maggioranza degli uomini non agiscono ma sono *agiti* ed esercitano un potere minimo sulla propria vita psichica. Di contro all'attitudine moderna, che abitua gli individui a mendicare parvenze di libertà (allo Stato, a un partito, un sindacato, una setta, una fede, una religione), o che ritiene libero l'uomo schiavo di se stesso, dei propri desideri e passioni, il Dharma insegna che veramente libero e felice è soltanto chi conosce perfettamente se stesso e perciò domina (senza rimozioni di sorta) le proprie pulsioni. Per un buddhista, essere libero significa essere liberato dal proprio io, dalla propria storia personale, da ciò che noi

chiamiamo la nostra personalità e che spessissimo si rivela, secondo la felice espressione di Wilhelm Reich, soltanto una «corazza caratteriale». L'attitudine buddhistica — come ha giustamente rilevato il Kölm — è a questo proposito assai affine a quella dello stoicismo ellenico-romano e al suo ideale dell'atarassia. Assai affine, ma non identica, giacché l''atmosfera' psicologica dello stoicismo riflette un istinto volontaristico, uno sforzo personale e a volte pure una certa 'contrazione dell'anima' davanti alle avversità. Anche nell'ascesi buddhistica esiste sforzo, ma il discepolo ha sempre presente alla mente l'idea che «nessuno» si sforza: donde il primato della gnosi sull'etica, dell'intelletto sulla volontà. Insegna in proposito uno dei più antichi testi buddhistici, il «Sentiero della purezza» (*Visuddhi-magga*): «Esiste la sofferenza, non colui che soffre / Vi è l'azione, non l'agente / C'è il nirvâna, non chi aspira al nirvâna / Vi è il Sentiero, non il viandante».

Dopo questa brevissima incursione nel dominio della speculazione buddhistica, torniamo al libro del Kolm. Già dall'inizio dell'opera, questi distingue più livelli di comprensione e d'interpretazione del Dharma, a volte assai lontani tra loro. In effetti, lungo e sinuoso è il cammino che dal buddhismo popolare e devozionale, sovente intriso di tradizioni locali affatto estranee al suo spirito originario, conduce alla gnosi sovra-mondana di cui sono stati proposti in questa sede alcuni cenni molto succinti. Ma a causa della propria interpretazione totalmente 'secolare' (ossia storicista) del buddhismo, il Kolm non sottolinea forse a sufficienza il fatto che questa dottrina abbonda di verità non adatte a essere manifestate a tutti. Quando capita di avere tra le mani un libro sul buddhismo scritto da un buddhista, bisognerebbe sempre porsi le domande: in quale veste parla l'autore? Di «ritirato dal mondo», preoccupato unicamente della Liberazione (ammesso, certo, che un uomo dedito a tale ascesi riesca ancora a provare il bisogno di scrivere...)? Di «laico saggio», preoccupato (più modestamente) di condurre una vita scandita dall'osservanza dei precetti? Di riformatore sociale, che nel buddhismo rinviene una sorta di anarchismo superiore? Qualsiasi studio sul Dharma che immediatamente non riveli una chiara collocazione in rapporto a ordini e piani di universalità crescente, corre il rischio di ingenerare una confusione metodologica davvero pericolosa. Dati ciecamente in pasto a colui che i testi chiamano «uomo ordinario», che cosa diverrebbero in effetti i paradossi e altre sottigliezze buddhistiche? Banalità radicalmente «derealizzanti», tali da incoraggiare l'abdicazione di fronte a tutto e il lassismo generale, da giustificare un individualismo estremo (mentre il buddhismo «scopre» l'individuo per annullarlo subito). Che cosa diverrebbe in tal caso l'etica buddhistica (il cui precetto primo si enuncia così: «Mi sforzerò di non recar danno alla vita di alcun essere vivente»), astratta dal suo contesto ascetico — questa etica che mira sopra tutto a favorire un'apertura «unitiva» al mondo? Diverrebbe un vago umanitarismo o un inaridente moralismo, buono a confermare la tesi di quanti hanno scorto nel Dharma solo il «protestantesimo dell'Oriente». Difatti, leggendo opere divulgative (più o meno qualificate) sul buddhismo, si è spesso tentati di ricordare ai

loro autori una massima tratta (per questa volta, e senza volerne fare un'abitudine...) dall'Islâm: «Che il sapiente non confonda con la sua sapienza chi non lo è».

Un «buddhista profondo» deve abituarsi, giorno per giorno, a scorgere nel mondo «non cose, esseri, persone, nazioni, collettività, ma combinazioni transitorie che nascono e muoiono a ogni istante»[37]. Questa, però, è la visuale 'ultima', quella conforme e adeguata solo a rari uomini, ai veridici che provano una strana felicità nell'assecondare la loro passione di conoscenza — quelli di cui Nietzsche diceva che avevano da esercitare la loro «probità filologica» sull'intero «testo» del mondo. Per gli altri, per tutti gli altri, parafrasando Joseph de Maistre il quale riteneva che «senza la Chiesa il vangelo diventa pazzesco», potremmo concludere che, estratto dalla sua 'naturale' prospettiva sovra-mondana e applicato su vasta scala all'Occidente, il buddhismo risulterebbe probabilmente dissolvente.

Pur riflettendo il desiderio legittimo di far conoscere agli Europei le molteplici dimensioni di uno dei patrimoni spirituali più elevati dell'Oriente, il proselitismo del Kolm potrà infastidire alcuni. Più realistica, nonostante tutto, appare la considerazione di E. Conze, secondo cui «il punto di vista buddhistico piacerà solo alle persone completamente disilluse sul conto del mondo e di loro stesse, estremamente sensibili alla pena, alla sofferenza, al disordine di qualsiasi tipo, a quanti avvertono un desiderio immenso di felicità, una capacità considerevole di rinuncia», motivo per cui «nessun buddhista suppone che tutti gli uomini siano capaci o desiderosi di comprendere la sua dottrina»[38].

Nonostante l'erudizione che dimostra e l'impressionante ricerca comparativa che rappresenta, *Le bonheur-liberté* non apporta alcun contributo decisivo a una miglior comprensione del *nucleo* del buddhismo da parte dell'Occidente. Ci troviamo di fronte a uno studio ricchissimo, che esplora numerose e interessanti problematiche — si pensi per esempio alla finissima analisi semantica della nozione di nirvâna, operata dal Kolm alla fine dell'opera[39] —, ma che troppo spesso si sviluppa secondo direttrici piuttosto divergenti. A quanti fossero tentati di provare il fascino e le seduzioni (a volte 'sulfuree') di questa dottrina antica di 2.500 anni, sarebbe opportuno consigliare, per accostarvisi, le opere citate in questo scritto e le intuizioni di un Pierre Gripari. Coloro invece che già posseggono qualche conoscenza del Dharma, troveranno ampia materia di riflessione e meditazione negli studi specialistici (e ardui) di studiosi molto discreti[40]. A meno che gli uni e gli altri non preferiscano le illuminazioni di Cioran, la cui opera è tutta attraversata da una vena buddhistica, arricchita da un senso di distacco e di ironia che ne accentuano la intensità di suggestione e fascino.

---

[*] Allusione all'idea del 'viaggio', mediante il quale le dimensioni ordinarie della realtà verrebbero — per effetto dell'assunzione di allucinogeni — trascese, e al ritorno dal 'viaggio' attraverso appunto un *down* (discesa) nello spazio-tempo dell'esperienza ordinaria.

Come ci spiega l'autore, «*cool* è una parola inglese, ormai molto diffusa in certi ambienti giovanili francesi, che significa letteralmente 'dolce, morbido', ma con una sfumatura di disin-

voltura, di rilassamento. Il tipo *cool* è quello che si droga, che non è mai 'contratto', con *blue-jeans*, camicia aperta, capelli in disordine etc. La 'massima' riflette la superficiale credenza che mediante la droga si possa realizzare l'equivalente del *satori* — dunque che il *satori* è quasi fatto, sta per accadere» (*n.d.t.*).

1 Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté*. Bouddhisme profond et modernité, Presses Universitaires de France, Paris 1982 (pagg. 637).

2 Economista, autore di numerose opere specialistiche, direttore del CERAS (Centre d'Enseignement et de Recherche en Analyse Socio-Economique) alla «Ecole nationale des ponts et chaussées», questi, una volta entrato nel buddhismo, ha trascorso sei anni in vari monasteri della Tailandia e di Ceylon.

3 *Op. cit.*, p. 23.

4 *Op. cit.*, p. 48.

5 *Op. cit.*, p. 63.

6 Cfr. Edward Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1971, pp. 160-164.

7 *Op. cit.*, p. 42.

[**] Nel senso di divenire libero nei confronti di se stesso, di liberarsi della propria personalità, di «morire a se stesso» (*n.d.t.*).

8 *Op. cit.*, pp. 52-53.

9 *Op. cit.*, p. 632.

10 *Op. cit.*, p. 124.

11 *Op. cit.*, p. 52.

12 *Op. cit.*, p. 180.

13 14 15 Julius Evola, *L'Arco e la Clava*², Scheiwiller, Milano 1971, p. 59. Riguardo all'etnologia in generale, Evola ricorda «la saggia osservazione del Dumézil, ossia che non vi è nulla di cui, con un po' di buona volontà, non si possa trovare una conferma apparente mettendo mano al repertorio dell'etnologia» (p. 125).

16 *Op. cit.*, p. 180.

17 *Op. cit.*, p. 246.

18 *Op. cit.*, p. 247.

19 *Op. cit.*, p. 248.

20 *Op. cit.*, p. 19.

21 *Op. cit.*, p. 63.

22 A. K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Idées/NRF, p. 80 (I ed.: Paris 1949).

23 *Op. cit.*, pp. 211-212.

24 *Op. cit.*, p. 218.

25 *Hindouisme et bouddhisme*, cit., p. 78.

26 *Op. cit.*, p. 107, n. 8.

27 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris 1983, p. 36.

28 *Essais*..., cit., p. 64. nota 30.

29 *Op. cit.*, p. 191.

30 Anagârika Prajñânanda, *Bouddhisme gnostique*, Archè, Milano 1981, p. 64.

[***] Il Buddha ha scoperto durante la notte del Risveglio la legge della produzione (del loro «venire così») e della sparizione delle cose, dei fenomeni (*n.d.t.*).

31 Lilian Silburn. *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Vrin, Paris 1955, p. 170.

32 *Instant et cause*, cit., pp. 190-191.

33 *Bouddhisme gnostique*, cit., p. 101.

34 «Au-delà de l'être et du non-être», in *Bodhi* n. 2, mai-oct. 1983. Gretz, p. 52.

35 Nâgârjuna, «L'Exterminatrice des divergences» (Vigrahavyâvartanî), in *Bodhi* n. 1, nov. 1982-avril 1983, p. 36.

36 *Bouddhisme gnostique*, cit., pp. 52-53.

37 Pierre Gripari, *L'Evangile du Rien*, L'Age d'homme, Lausanne 1980, p. 147.

38 *Le bouddhisme*..., cit., pp. 25-26.

39 *Op. cit.*, pp. 582-599.

40 Per esempio, due opere apparse nella serie «Pubblicazioni dell'Istituto di Civiltà Indiana», edite da De Boccard: Guy Bugault, *La notion de «prajñâ» ou de sapience selon les perspectives du «Mahâyâna»*, Paris 1968; e Katsumi Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des*

choses (sthirasiddhidûsana) et la preuve de la momentanéité des choses (ksanabhangasiddhi), Paris 1976. Si potranno poi consultare con profitto le ricerche dello svizzero Jacques May (alcune pubblicate da A. Maisonneuve).

L'editore
Contraddizioni

«*E le pulci* [di Pan Gu] *diedero origine alla razza umana*».

Il padrino. - I Lettori sanno con quale tenacia il senatore Umberto Terracini abbia militato, per tutta la sua esistenza, nelle file ebraico-comuniste. Escludo sappiano che ci ha onorato delle sue attenzioni proprio al nostro sorgere: in termini paradossali, ci ha tenuto a 'battesimo', inaugurando la serie delle persecuzioni contro di noi. Lo conferma il testo della sua interrogazione al Senato del 29 ottobre 1963 (pubblicata sulla rivista *Il Ponte*, anno XIX, n. 11, novembre 1963):

> «*Sen. Terracini*: ai ministri dell'Interno e di Grazia e Giustizia, per sapere se le competenti autorità di Padova dipendenti dai rispettivi Dicasteri abbiano segnalato come di dovere agli uffici centrali degli stessi la diffusione recente in quella città (e probabilmente in molte altre località) di un immondo fascicolo antisemita recante il titolo 'Gruppo di Ar' che, riprendendo i più ignobili motivi razzisti del nazismo hitleriano, apertamente qualifica gli autori-editori come portatori di una ideologia antidemocratica che attinge le sue ispirazioni dai campi di concentramento e di annientamento che furono tomba a milioni di esseri umani, indicandone con provocatoria temerarietà il recapito (via Patriarcato 18, Padova); e per conoscere se e quali misure siano state disposte e prese per cauterizzare la piaga fetida e purulenta prima ch'essa allarghi la sfera della propria azione».

* * *

«*Questi chercuti alla sinistra nostra*». - So che i *chercuti* sono coloro che portano la chierica, i chierici; che la parola, nel verso dantesco (*Inferno*, VII, 39), indica i frati. Ma sopra tutto so che questa citazione risulta da una mia innocente e ingenua cattiveria verso alcuni camerati che compongono il circolo 'I due lati'. Un quesito preliminare: quando si dice che tutto ciò che siamo lo dobbiamo ai nostri avversari, ci si riferisce pure agli avversari interni, intestini? È probabile, perché il confronto con loro è proprio un'operazione intima, esclusiva, che depura e tonifica... Debbo aggiungere allora che anch'io, all'interno del gruppo di Ar, godo della considerazione 'scontrosa' di una compagine di giovani chierici. Nelle mie lettere rivolgo a loro l'appellativo 'cari camerati', ed essi mi apostrofano col termine 'signore' — ma non perché, essendo ventenni, intendano dimostrare il cosiddetto rispetto dell'età. Macché: per tenere-le-distanze... Distanze che ribadiscono pure quando sembrano dissolverle, inviandomi il loro 'fraterno abbraccio'... Lo scrivono, infatti, come rimprovero implicito per i 'camerateschi saluti' che mi ostino a inviare loro. (È vero: in un certo senso, tanto io quanto loro siamo 'frati', fratelli in chiericato — avendo

subito tutti la tonsura, imposta dai comuni avversari a segnare la nostra 'rinunzia' al mondo. Ma continuo a preferire la parola 'camerata': mi sembra simbolo di puri vincoli ideali, non complicata in nessi fisico-sentimentali. È una parola 'etica', *camerata*: implica una forma ideale, espone una libera 'elezione', comunicando la quintessenza degli uomini di milizia, il germe delle 'anime germane' dei soldati politici — una solidarietà che impone doveri di cui, in una comunità di pari, si risponde a se stessi. *Fratello* mi appare invece una parola 'zoologica': presuppone una matrice fisica, indica una impronta necessaria, riflettendo una sostanza comune tra individui privati, la razza di corpi singoli collegati dal sangue eguale — una coesione che determina obbligazioni reciproche. [*] Rispettosi della propria irrisolvibile identità liturgica, i comunisti si chiamano tra di loro 'compagni' — non 'fratelli'!) Finora si è trattato di semplici dispetti. Ora però si preannunciano ostilità vere e proprie. Che cosa succederà, per esempio, quando apprenderanno delle mia firma individuale sull'articolo introduttivo di questo *Risguardo*? Con severità mi avevano comunicato di essere «incondizionatamente favorevoli a una firma comunitaria. Tranne eccezioni dettate da ragioni particolari, essa esprime con efficacia enormemente maggiore la coerenza ai nostri principî; uno scritto prodotto da una confraternita vale i mille testi di un singolo». Capito? «Un singolo». Nella loro ortodossia rarefatta, non provano alcuna indulgenza per le cose umanamente dense: la vanità, gli autocompiacimenti, le incoerenze — le cose dense di 'umanità', insomma! (Occorre ammettere che la ragione sta dalla parte loro...) E quando poi s'accorgeranno che non ho introdotto alcun emendamento nel punto in cui si afferma (si conferma) la nostra filiazione (anche se tale da imporre più rispetto che amor filiale!) dai movimenti nazionalpopolari europei (sì: dai 'fascismi')?? Mi avevano ammonito con l'indice levato: «Posto che nell'epoca del caos istituzionalizzato in cui viviamo risultano certo liquefatte le differenziazioni in base alle quali aveva o meno dignità 'tradizionale' un progetto, atto o movimento politico, noi crediamo sia fondamentale allargare l'orizzonte — del nostro passato prossimo e immediato presente — in cui ci riconosciamo, per ricordare la molteplicità di esempi di cui siamo gli eredi. Il mondo eroico della Tradizione era presente nella 'rivoluzione culturale' cinese e nell'opera di Mao tse-tung, armava la mano dei Vietcong contro l'imperialismo, guidava Omar El-Muktar contro l'aggressione italiana, ha guidato Ben Bella e l'Algeria contro il colonialismo francese, guidava i feddayn palestinesi nella lotta contro il sionismo, ha mosso Che Guevara e i movimenti di liberazione del Centro-America, ha lottato con Castro sulle montagne (è quando ne è disceso che questi ha tradito, non prima), ha sollevato l'Argentina di Peron (non certo il Peron del 1973, ovviamente). Il mondo eroico della Tradizione è presente nella fierissima Albania, unico esempio europeo di lotta all'imperialismo; vive nelle gesta dei feddayn ancora e sempre in lotta contro il sionismo; si incarna nell'agire del Nicaragua sandinista e infine si esalta nella più possente rivoluzione della seconda metà del XX secolo: la rivoluzione islamica iraniana. Di tutto ciò noi ci dichiariamo eredi. Forse *alcuni* tesori saranno goduti anche da altri

'parenti', ma non è forse vero che 'esiste una certa affinità profonda tra quella che si chiama estrema destra e l'estrema sinistra'?». A quel punto, a chi dovevo assoggettarmi: a Platone o alla verità? Ho scelto Platone: *Amica veritas, sed magis amicus Plato*! Una scelta imposta dai miei limiti. La verità ha radici dall'alto, sospese in aria, che si confondono con la chioma dell'albero. Foglia, io non sono all'altezza di scorgerle. Avverto solo le radici sotterranee e non voglio correre rischi di scambiare le radici in aria rivolte verso l'alto, con semplici radicole aeree (che puntano verso il basso) — o, peggio, con radici terragne, per aria. Insomma: non sapendo battere le ali, non voglio che le mie 'idee' saltino in aria. Immagino le possibili reazioni de 'I due lati' a questo mio discorso sull'aria: avrebbero modo di ritorcermelo contro, dicendo che è proprio esso campato in aria, anzi che è aria fritta. In tal caso, disporrei pur sempre di una linea di arroccamento, che già mi consente la prima manovra: invitarli a pubblicare le loro invettive sul 'prossimo' numero speciale di *Risguardo*, tra vent'anni. E nel frattempo — siccome è escluso che intendano costituire una editrice 'I due lati': sono troppo seri per fare i copisti e i correttori di bozze —, a fondare un *movimento nazional-popolare*, a carattere 'fondamentalista'. Se stessero al gioco, domanderei di esservi ammesso. Se poi continuassero nel gioco, eh, potrebbe darsi che tra vent'anni il movimento nazional-popolare sia rappresentato nel parlamento italiano... In tal caso, solo una cosa chiederei: che le edizioni di Ar vengano trasformate in una 'fondazione', in un 'ente morale' — e a me, ex editore di Ar, venga riconosciuta una decorosa rendita vitalizia: da consumarsi nelle Isole del Sol Levante o nell'Isola della Melarosa, come editore di Sannō-kai e del Cavallo alato.

* * *

I Lettori. - Venendo meno alla mia 'ritenzione scrittoria', in questa occasione ho scritto sopra tutto per i Lettori perseveranti con cui le edizioni di Ar discorrono da vent'anni. Li conosco quasi tutti, i loro nomi, fin dalle prime cedole di commissione libraria. Provo (perché non dovrei?) affezione per costoro. Mi piacerebbe visitarli, un giorno, dedicando qualche ora a ciascuno di loro. A questo gruppo di Lettori è in particolare dedicato questo numero di *Risguardo*: un omaggio a quelli della prima ora, fatto a occhi chiusi, per ricambiare la loro fedeltà. Il mio occhio destro (quello dell'affetto) è l'altro gruppo di Lettori costanti, che da numerosi anni seguono le pubblicazioni di Ar. L'occhio sinistro, invece (quello del rispetto e della miopia) è il terzo gruppo, dei Lettori 'curiosi', in cui inserisco anche gli avversari. Non voglio ricordare alcun nome, qui, dei Lettori del primo gruppo. Tengo, appunto, gli occhi chiusi su di loro: se li aprissi mi guarderei allo specchio... Ma a costoro gli altri Lettori debbono l'ispirazione, la continuità della nostra iniziativa durante questi anni. Del secondo gruppo ne ricordo uno che vive in una città del Sud, Pino Albano. Un Lettore 'differenziato': possiede tutti i nostri libri, ma li sfoglia soltanto Afferma di sapere — senza bisogno di leggerlo — quanto c'è scritto. Da molti anni è lui a prestarci il denaro per versare gli acconti al Tipografo — senza esigere interessi e ricordarci le scadenze... Come dubitare, quindi,

della sua affermazione? Che bisogno avrebbe di leggere lo scritto '*Per una liberazione dall'usura*', se questa esortazione la pratica già? Quanto poi a leggere gli scritti edificanti sul disinteresse e l'impersonalità, stesso discorso: queste virtù già si sforza di attuarle. Infatti la sua benevolenza verso le nostre edizioni non è dettata da simpatia per me — essendo lui un ricco *self made man*, io un emarginato, ricco solo di sussiego, di *altivez*... C'è infine un altro Lettore, che porrei nel terzo gruppo. Uno non differenziato, ma differente. Da diversi anni legge tutti i nostri libri: li legge con cura e li cura perché li leggano. Si chiama Franco Luppino e lavora nella Tipografia che li stampa. Stampandoceli, come tipografo non fa certo i suoi interessi economici. Come avversario, che prova una sincera avversione per le nostre idee, non fa sicuramente i suoi interessi ideologici. Comunque, i Lettori debbono essere grati alle sue 'contraddizioni' se i nostri libri continuano a uscire.

* * *

Un fedecommesso. - Ho terminato il mio periodo di servizio, ho 'detto, la mia. Un editore come me si propone, in fondo, oltre che il servizio di 'levatrice', la funzione di 'allevatore'. Tra vent'anni, coloro che da questa attività ausiliaria avranno tratto un qualche beneficio, nel processo di decantazione del loro *agire*, 'diranno' la loro, compiendo il loro dovere verso la comunità (quell'entità che, anche se non apparisse, c'è sempre perché *deve* esserci). Io l'ho compiuto: inadeguatamente, ma non ho capitolato. Alla fine della 'Guerra dei Contadini', la tenacia, la fede nella comunità e la fedeltà al proprio destino venivano riassunti nella semplicità di queste parole, evocatrici di un 'fede' commesso' ideale: «*Battuti, torniamo a casa: combatteranno meglio i nostri nipoti*».

[*] Riguardo a un'altra 'coppia' equivoca, quella di *camerata / amico*, notava Ernst von Salomon (in *Un destino tedesco*): «Il cameratismo non ha proprio nulla (o quasi) a che vedere con l'amicizia. Nella sua essenza, il cameratismo si regge su un vincolo di servizio, un patto in funzione di un terzo elemento; una persona straordinaria, un'idea, un compito eccezionale — forse, nell'ipotesi più attenuata, un comune universo di simboli, Il cameratismo implica questo terzo elemento come sua premessa — l'amicizia no».